

Nicolao Merker
KARL MARX
Vita e opere

Storia e Società

Nicolao Merker

Karl Marx

Vita e opere

 Editori Laterza



Nessun fantasma si aggira più per l'Europa, o almeno non quello del comunismo. Eppure di Marx si continua a parlare. Dopo l'implosione degli stati di "socialismo realizzato" che dicevano di ispirarsi al marxismo, la letteratura su di lui ha una nuova rinascita. Nicolao Merker ricostruisce le vicende biografiche dell'intellettuale e studioso tedesco, tenendo insieme le sue tre anime: il filosofo della storia, l'economista e il politico del movimento operaio. Come collaborano questi tre aspetti della sua persona? Il Marx filosofo, economista, rivoluzionario, ha costruito le sue teorie sotto una 'campana di vetro', o dietro vi sono stati fatti della vita e di esperienza straordinariamente imprevedibili e avventurosi che su di lui hanno inciso fortemente? Per dare una risposta a queste e a molte altre domande, il libro mette in sequenza e connessione la vita di Marx, dagli episodi maggiori a quelli apparentemente minori. Un filo rosso che unisce la ricostruzione del contesto in cui è vissuto Marx con informazioni storiche e riflessioni critiche sulla storia del marxismo, le dinamiche interne del pensiero marxiano e le grandi linee lungo cui si è svolta la storia d'Europa nell'età moderna.



Nicolao Merker

Karl Marx

Vita e opere

© 2010, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione digitale aprile 2011

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

ISBN 9788858101766

KARL MARX

I. Per orientarsi

1. Perché questa biografia?

Il pensiero di Marx sta nei suoi scritti. Parlare di qualunque autore è solo esercizio di fiato se non si sa qualcosa delle fonti. I testi, poi, appartengono a certi periodi della sua vita e della sua esperienza. Perciò se su Marx (o su chiunque altro) si vuole un'informazione di qualche attendibilità, bisogna mettere insieme la biografia e gli scritti.

Ma i dati non diventano allora troppi, ingovernabili? Nella sua *Logica, teoria dell'indagine* il filosofo americano John Dewey avvertiva che conosciamo qualcosa solo se ne individuiamo i "tratti diagnostici", quelli che differenziano una cosa da altre perché di essa sono essenziali. Che un calzolaio sia calvo non è «segno *evidenziale* o indizio *diagnostico*» del suo esser calzolaio [Dewey 1938: 268-70]. Né lo è che Marx abbia fatto un figlio con la domestica di casa, o sia stato eterno debitore di denaro all'amico Engels. Sono tratti casuali rispetto agli *evidenziali*. I quali riguardano ciò che di *specifico* distingue Marx da altri soggetti, e ne fa il teorico del "materialismo storico" o l'autore del *Capitale* o il teorico di un certo tipo di socialismo.

Segni evidenziali si celano perfino in banalità quotidiane. Un gioco di società in voga nella Londra di Marx, le cosiddette "Confessioni", chiedeva di dichiarare gusti e preferenze, simpatie e antipatie, infine anche una massima di vita. Alla domanda quale fosse "il personaggio storico" che abborriva di più, Marx non rispose; e come massima indicò che «si deve dubitare di tutto» [OME XLII: 650]. Vi era implicito un approccio critico alla realtà; e il rifiuto di valutare personaggi storici con etichette moralistiche implicava

certamente una propensione all'oggettivazione storicistica dei fatti.

I "tratti diagnostici" restano muti se ci manca un'idea anche solo molto provvisoria circa gli interessi e i problemi con cui si è cimentato un autore. Neanche sapremmo, altrimenti, a quali "segni evidenziali" appoggiarci per costruire poi cognizioni più piene. Un aiuto viene dal contesto storico dell'autore, dall'eco avuta tra i contemporanei. Riguardo a Marx c'è il discorso di Engels al suo funerale, il 17 marzo 1883.

Marx – così Engels – ha «scoperto la legge dello sviluppo della storia umana»; poi, definendo il "plusvalore", ha scoperto anche «la legge peculiare dello sviluppo del moderno modo di produzione capitalistico»; e al proletariato ha dato «la coscienza delle condizioni della propria liberazione» [MEW XIX: 335-36]. L'accento su questi tre punti mostra il contesto storico, quel che ai contemporanei, o a una loro non piccola parte, era parso rilevante. Ricordarsene forse aiuta a sfuggire alla decontestualizzazione, a trattare "Marx con Marx", a non prestargli temi che non erano i suoi.

Ma dopo, una volta collocati i dati secondo la loro mappa? Anzitutto si tratta di acquisire lo scarto (facile da percepire, meno facile da tradurre in registri affidabili) tra due epoche: da un lato l'Ottocento prolungatosi fin dentro il Novecento, dall'altro l'inizio del nostro XXI secolo. Dalla cui soglia, a sguardo retrospettivo, stupisce la velocità con cui sono tramontate le compagini statuali che si autodefinivano socialiste (anzi di "socialismo realizzato"), e svuotate le teorie ("marxiste" per loro dichiarazione) su cui dicevano di reggersi.

Quel tramonto ebbe ripercussioni drammatiche su milioni di persone. Se una domanda ne nasce, è quale sia (se c'è) il rapporto tra il "marxismo" (anzi quel tipo di "marxismo realizzato") e le idee del pensatore Marx.

Inoltre: potrebbero, dentro il mucchio delle "carte" di Marx, essercene ancora di utili con cui continuare la partita? È la partita, nient'affatto conclusa, dell'emancipazione umana. Le carte, dopo le non poche che in quasi due secoli sono state scartate, dovrebbero recare segni e colori storicamente non esauriti. Ma – ammesso che esistano, e dunque consentano a Marx di partecipare ancora alle

sfide – quali altri giocatori sarebbero seduti intorno al tavolo? E quali le regole?

Le carte di Marx recano, tutte, i colori e i segni di un pensatore eminentemente europeo.

Le sue riflessioni sulla storia delle società umane poggiavano sul patrimonio filosofico-culturale accumulatosi nella modernità europea dal Cinquecento in poi, con un'impennata nel Settecento illuminista. Era di famiglia tedesca ebraica integrata nella società civile del paese. Recepì come del tutto naturale l'approdo della borghesia colta ebraico-tedesca a un'integrazione laica nella cultura europea. Le sue idee di socialismo e di "rivoluzione sociale" erano la risposta speculare alla civiltà e all'ideologia capitalistico-borghese formatesi specificamente in Europa e non altrove, in uno *humus* storico comune sia agli edifici teorici della borghesia che ai critici di essa. Le sue idee sull'economia politica erano figlie dichiaratissime delle due grandi rivoluzioni teorico-pratiche avutesi in Europa tra il Cinquecento e il Settecento, cioè la "rivoluzione scientifica" e la "rivoluzione industriale": delle quali la borghesia europea proietterà gli esiti verso ogni angolo del mondo.

L'epopea della borghesia creatrice dell'emancipazione antifeudale trovò posto in un apposito capitolo del *Manifesto del partito comunista*; e l'espansione coloniale delle nazioni europee parve a Marx prevalentemente un apporto di progresso. Egli affidò l'avvenire a energie sviluppatesi in Europa, anzi specificamente nell'Europa occidentale (e nell'appendice americana che gli sembrò prefigurare qualcosa del futuro europeo). Fu dunque "europeo" sia nella polifonia dei patrimoni culturali confluiti nel suo pensiero, sia nella convinzione che dalla pedana europea sarebbe venuto il balzo verso un futuro mondiale positivo.

Su ciò bisognerà tornare alla fine, per dare un segno all'eurocentrismo di Marx. Bisognerà anche domandarsi se ai fenomeni e problemi della società civile e politica di oggi, apparentemente tanto diversi rispetto al tempo di Marx, certe categorie marxiane possano ancora rispondere oppure no. Credo che risposte esistano, ma non si trovino nel campo politico. E che occorra sceverarle bene da categorie sue, legatissime invece ai

condizionamenti socio-economici e politici ottocenteschi. E perché categorie di stretta risposta a quei condizionamenti non dovrebbero perdere attualità dopo un secolo e mezzo?

2. «Marx, questo sconosciuto»

«Marx, cet inconnu», diceva lo storico austro-polacco naturalizzato francese Maximilien Rubel (gli si deve, tra l'altro, un'ottima "cronologia" della vita di Marx [Rubel 1983⁴]); e lo diceva quando quel nome circolava assai più di adesso. Oggi spesso, riguardo alle cose attendibili su di lui, Marx sembra diventato un parente dell'uomo di Neanderthal.

Al "marxismo" sono state legate dalla fine dell'Ottocento in poi molte vicende del movimento operaio. Il legame crebbe dopo l'ottobre del 1917, quando in Russia la rivoluzione sovietica creò uno "Stato di operai e contadini" che proclamava a sua base le teorie di Marx. Dopo il 1945 in quattro continenti si sono formati Stati (anche di grande estensione) patrocinati dall'Unione Sovietica e ispirati a dottrine attribuite in un modo o nell'altro a Marx. Dunque per un altro mezzo secolo, fino all'implosione di quel sistema politico, il nome di Marx circolò ulteriormente.

La storia del movimento operaio e la politica dei suoi partiti, l'esistenza dell'Unione Sovietica e dei suoi "Stati satelliti", moltiplicarono la pubblicistica su Marx. Predominavano gli scritti sulla dottrina, molto minore fortuna ha avuto l'interesse per l'uomo. Le buone biografie di Karl si sono sempre contate sulle punte delle dita, i "teorici del marxismo" (o chi presumeva di esserlo, o comunque si occupava del Marx della "teoria") erano moltitudine.

Su Marx persona, le idee restavano per lo più approssimative, spesso condite di luoghi comuni. Il più ovvio fu che egli fosse il fondatore del marxismo. In realtà non volle fondare nessuna dottrina che portasse il suo nome. Nel 1882 disse di odiare l'appellativo di marxista. Marx andrà dunque distinto bene da quel che appartiene alle varie forme del cosiddetto "marxismo".

Altro luogo comune era l'accostamento automatico tra Marx e

il suo amico e sodale Friedrich Engels. Li si considerò in simbiosi, si attribuivano a entrambi le stesse posizioni culturali e politiche. Fu certamente una lunga amicizia quarantennale, una solida alleanza ideale e politica. Perseguivano obiettivi comuni: ma quale era il vero contributo dell'uno e dell'altro? Qualche risposta si può trovare nei loro scritti. Altre può darne solo la loro biografia.

Marx trascorse metà della vita, dal 1849 alla morte, in esilio a Londra. Fino al 1870 furono vent'anni di letterale miseria. Quale peso ebbero nell'elaborazione delle sue teorie? Senza la tensione disperata di quel periodo, scisso tra l'assillo della povertà e la tenacia dello studioso, avrebbe acquistato Marx il peso intellettuale e morale riconosciutogli anche dagli avversari (quelli seri)? Preconizzava l'inevitabile tramonto e crollo del modo di produzione capitalistico, talvolta lo immaginava imminente. Poterlo accelerare e, forse, addirittura assistervi, non sarebbe stato un risarcimento delle umiliazioni e privazioni patite? Nell'animo dell'esule albergava sicuramente anche questo.

3. I documenti e le biografie

Di lui sapevano poco già i contemporanei. Esule dalla Germania venticinquenne, era uno dei tanti profughi politici che giravano per l'Europa. Tornò in patria durante i moti del 1848, riparò subito dopo a Parigi, infine a Londra. In Inghilterra gli esuli erano divisi da contrasti di idee e di programmi, come accade nelle emigrazioni politiche. Solo pochi compagni lo frequentavano: a due – il maestro di scuola Wilhelm Liebknecht e il sarto Friedrich Lessner, anch'essi emigrati dalla Germania dopo la sconfitta dei moti del 1848-49 – risalgono le prime testimonianze della sua vita londinese, spesso imprecise, riferite a distanza di tempo. Quando poi diventò una figura pubblica anzitutto come anima della Prima Internazionale del 1864, il suo nome acquistò il fascino di una bandiera. Scompare ancora di più l'immagine di un Marx in carne e ossa. Engels ne pubblicò sì, nel 1878, un cenno biografico sul *Calendario del popolo* dell'editore socialdemocratico Bracke,

destinato però essenzialmente a scopi di propaganda del Partito socialdemocratico tedesco di allora. Né quel che Liebknecht a fine Ottocento scrisse di Marx sulla scorta dei propri ricordi era molto di più di un documento di calore affettivo [Liebknecht 1896/1951].

Il suo primo biografo sganciato da limiti tattici di partito fu il socialdemocratico Franz Mehring, un pubblicista di talento. Il suo *Karl Marx. Storia della sua vita* apparve nella primavera del 1918, nell'ultimo drammatico anno della Grande Guerra e reca il segno di quei tempi. A essi l'autore si riferì esplicitamente nella *Prefazione*. La figura di Marx andava ricreata «in tutta la sua grandezza aspra e possente» di uomo di pensiero e azione per contrapporla a «quei severi eruditi» della socialdemocrazia che «hanno ponzato per tre o magari quattro decenni su ogni virgola delle opere di Marx», ma poi «in un'ora storica», nel 1914, non hanno né voluto né saputo schierarsi da uomini d'azione contro il grande macello [Mehring 1918/1976²: XLVI-XLVIII].

Mehring aveva potuto consultare documenti inediti, soprattutto il carteggio tra Marx ed Engels, fonte insostituibile della cui pubblicazione aveva cominciato a occuparsi dietro preghiera dell'ultima figlia vivente di Marx, Laura Marx-Lafargue. L'uscita dell'epistolario avvenne sì, ma in un'edizione non integrale curata da Bebel e Bernstein [1913], purgata di tutto ciò che avrebbe mostrato un Marx caratterialmente ben più complesso e contraddittorio di quanto lo esigeva la propaganda di partito che voleva farne un eroe granitico. Un'edizione completa si avrà soltanto nel 1929-31 per merito di Rjazanov, fondatore a Mosca nel 1920 del Marx-Engels-Institut (dal 1931 Marx-Engels-Lenin-Institut) e vittima nel 1938 delle purghe di Stalin. Ma resta la lacuna già lamentata mezzo secolo fa da Blumenberg [1966⁴: 8-9], ovvero che proprio i dati primari dischiusi dall'epistolario integrale non sono ancora confluiti in un'ampia biografia documentata.

Mehring ignorava una serie di opere di Marx apparse solo dopo: nel 1927 la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*; nel 1932 i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e l'edizione completa dell'*Ideologia tedesca*; nel 1939-41 gli studi preparatori del *Capitale*, i cosiddetti *Grundrisse* o *Lineamenti fondamentali di critica*

dell'economia politica. Il quadro che tracciò ne viene arricchito e integrato, ma non modificato.

Altre fonti, in particolare sulla vita londinese dei Marx, affiorarono solo molto dopo l'epoca di Mehring. Ricca di notizie è in Kapp [1972/1977] la ricostruzione di quel che della vita di famiglia ricordava Eleanor, la più giovane delle figlie di Marx.

I biografi dopo Mehring hanno approfondito i contesti storici che fecero da sfondo alla vita di Marx. Sono emersi meglio i tre eventi a cui fu variamente legato, i moti democratici del 1848-49 in Germania, poi la Prima Internazionale, infine nel 1871 la Comune di Parigi. Ma resta valida la visione unitaria di Mehring, già di buon equilibrio storiografico tra i fatti della vita e i grandi avvenimenti storici.

Dalle vicende di Marx sia intellettuali che private emerge una palese *confluenza e integrazione tra culture diverse*, tra i patrimoni storici delle tre grandi aree culturali tedesca, francese e inglese. L'averne avuto un'esperienza viva tramite la formazione in Germania, la partecipazione ai fermenti di idee in Francia durante gli anni giovanili, e la maturità a Londra, ovvero nel centro del mondo globale di allora, gli diede una spiccata impronta di cosmopolitismo interculturale. Come già accennato (§ 1), agiva pure una quarta linea culturale specifica. Nelle ascendenze ebraiche della famiglia si sommava l'esperienza di generazioni vissute in varie comunità ebraiche d'Europa. Soprattutto quelle centro-occidentali avevano sperimentato nel Settecento illuministico l'integrarsi laico dell'ebraismo nella cultura europea moderna. Marx ne acquisì gli esiti attraverso idee trasmesse gli dal padre.

Molti dei *segni evidenziali* di cui si è detto sopra sono connessi a quest'intreccio di linee culturali. Prenderlo come punto di partenza è vantaggioso. È stagliandosi sullo sfondo culturale che i "tratti diagnostici" esibiscono un'oggettività che non avrebbero se confinati agli aspetti prevalentemente psichico-caratteriali.

Quest'ultimi subiscono in maniera immediata la variabilità dei condizionamenti esterni. Lasciano dunque sul quadro generale tracce più fortuite, anche esposte maggiormente, quando si tratta di valutarle, alle soggettive preferenze di giudizio degli studiosi. Perciò

l'opzione psicanalitica come chiave per capire vita e pensiero di Marx appare poco utile. L'aveva cominciata Rühle [1928] in una voluminosa biografia. Dopo ci hanno provato lo svizzero Künzli [1966] in una "psicografia" di Marx ancora più ponderosa, poi Pilgrim [1990] con un Marx tiranno domestico sessista e psicopatico, infine Dahmer [1994] in una lettura parallela di Freud e Marx a sostegno di posizioni libertarie antistaliniste. Tentativi siffatti restano indietro su una questione essenziale, quella della portata *oggettiva* di ogni grande avvenimento storico e di come quest'*oggettività* sia stata vista da Marx. Si capisce che le reazioni psicologiche soggettive nei confronti di un avvenimento contano, ma è fuorviante trasformarle nell'unica dimensione che vale.

Di solito le "psicografie" davano di Marx un quadro in negativo, utile spesso alla tesi che le teorie di un mostro di perversioni non potevano contenere nulla di buono. La petizione di principio funzionava naturalmente anche all'inverso: una "psicografia" dedicata a celebrare le virtù eroiche di Marx implicava che nulla di negativo potesse esservi nelle teorie.

Con altrettanta cura va evitata quella che per i logici è la *fallacia del conseguente*, chiamata dai logici antichi il *post hoc ergo propter hoc* («dopo di ciò, quindi a causa di ciò»). C'è *fallacia del conseguente* quando quel che in una serie cronologica di fenomeni è un mero antecedente, viene elevato a *causa* del fenomeno successivo.

Dalla fine dell'Ottocento dapprima larghi settori del movimento operaio e sindacale, poi interi sistemi statuali, scrissero il nome di Marx sulle loro bandiere. La *fallacia del conseguente* consiste nel ritenere che Marx sia *perciò* la causa di ogni cosa in cui il suo nome si trovò implicato. Quest'abitudine di "falsa conseguenza" si trova sia in chi su quelle bandiere giurava, sia in chi le aboriva.

Dopo la Seconda guerra mondiale, nel contesto di "guerra fredda" tra Stati Uniti e Unione Sovietica, il tedesco-americano Schwarzschild [1948] scrisse una vita di Marx intitolata *Il Prussiano rosso*. Fu il capostipite di un filone che attribuiva la responsabilità ultima del totalitarismo sovietico alle perversioni caratteriali di

Marx. Vi appartiene ancora Löw [1999], nel cui *Libro rosso dell'ideologia comunista* Marx ed Engels sono i progenitori del “socialismo realizzato”, dunque “i padri del terrore” (con Marx e il marxismo epifenomeni di una generale “schizofrenia tedesca”, sempre insomma di un’aberrazione psichica [Löw 2001]).

La strada più facile per schierarsi pro o contro qualcosa è di evitare le differenziazioni, e di non applicare al rapporto “passato-presente” e “antecedente-successivo” un ragionevole metodo storiografico. Su tale strada i Vangeli potrebbero diventare con facilità la causa del tribunale dell’Inquisizione, o Lutro il colpevole dei milioni di morti avutisi nella Guerra dei Trent’anni.

“Psicografie” e “fallacia del conseguente” hanno in comune la cosiddetta *metabasi in altro genere*: ovvero, nel discorso, il passaggio, tacito e non dichiarato, da un genere di soggetto a un altro, diverso. Con una confusione cognitiva pari a quella che risulterebbe dall’addizionare patate ed elefanti senza dire che si tratta di oggetti diversi. È sempre uno scambio di contesti. Come le psicografie buttano il vissuto psichico-esistenziale in un unico calderone insieme all’elaborazione razionale delle teorie, così la fallacia del conseguente trasforma il “prima” cronologico in causa categoriale del “dopo”. Un altro esempio di metabasi c’è nella *Fine del mito socialismo* di Thomas [1993]. Per liquidare la ricezione di Marx dopo l’implosione del sistema sovietico, si cancellano anzitutto gli ambiti cruciali dell’economia e della politica; poi, per rintracciare ancora qualcosa di “socialismo”, si mobilita un campo di tutt’altro genere, quello dell’incontro tra istanze sociali e teologia, nella fattispecie la cosiddetta “teologia della liberazione”: per dire infine che anche quest’ultima è solo una inutile battaglia di retroguardia del socialismo sconfitto.

Per un’informazione seria vale tuttora la linea delle biografie di Marx inaugurata da Mehring. Contiene un sostanziale equilibrio tra la ricostruzione del passato e la sua valutazione nel presente: e Blumenberg [1966⁴: 7-8], della generazione di socialisti immediatamente successiva, apprezzava la cosa nel suo *Karl Marx con testimonianze sue proprie e documenti iconografici*. A quella linea appartenevano anche altri quattro biografi di Marx ormai

classici, Nikolajevsky e Maenchen-Helfen [1936/1976²], Rubel [1957/2001] e Friedenthal [1981]; in un certo senso la continuano Berlin [1996⁴/2004] e McLellan [1973/1983]. Naturalmente non bastava far parte di quella generazione. Vi apparteneva pure l'inglese Carr [1934], le cui simpatie e antipatie personali annebbiano gli orizzonti: per un verso imputò a Marx un fanatismo dogmatico che ne farebbe un "genio della distruzione, non della costruzione", dall'altro gli piacquero precisamente certe idee dirigiste e autoritarie che attribuisce a Marx.

Per gli autori dei decenni successivi era molto difficile calarsi nel contesto storico di Marx. Di quel contesto sopravviveva in Europa ancora qualche residuo fino alla vigilia della Seconda guerra mondiale, mentre nella seconda metà del Novecento diventò complicato capire le coordinate storico-categoriali del tempo di Marx, dunque anche alcune strutture del suo discorso argomentativo.

Se si seguiva la moda ermeneutico-esistenzialista, si finiva facilmente in fluttuazioni psicologistiche e crollava la congruenza con l'oggetto indagato. Ma anche un Marx "contemporaneizzato" eludeva le distanze e diversità delle epoche, e produceva un doppio rischio. O era il Marx dell'Ottocento a soverchiare ogni cosa, con dunque le categorie sue ritenute tutte applicabili anche alle attualità di oggi: come succedeva in storici "ufficiali" della Repubblica democratica tedesca, ad esempio in Gemkow [1967]. O, trasferendo Marx interamente nel presente e marchiandolo putacaso a progenitore del "totalitarismo comunista", lo si trattava semplicemente con gli argomenti dell'anticomunismo propagandistico: ed è il caso di Schwarzschild, Künzli, Löw e Pilgrim.

Solo con difficoltà fronteggia queste oscillazioni Raddatz, brillante autore fuoriuscito a suo tempo dalla Repubblica democratica tedesca. Nella sua "biografia politica" di Marx [Raddatz 1975] gli interrogativi metastorici ostacolano le risposte. Quando egli si domanda se il progetto marxiano di redimere l'umanità non incorra nel contrappasso che le direttive e regole a ciò richieste invece la disgreghino, tale formulazione sfocia nell'impossibilità

della risposta. Anzitutto, che tipo di “salvazione” intendeva Marx? E poi, non si dovrebbe allora rinunciare a ogni e qualsiasi volontà di riformare, non potendosi attuarla mai senza un qualche grado di costrizione? L'autore peraltro neppure vorrebbe tale rinuncia, conservando egli comunque simpatie per il marxismo [Raddatz 1978].

Caricare globalmente sui patrimoni culturali trasmessi dalla storia le incertezze quotidiane dei propri orizzonti politici, è un rischio soprattutto per chi ha incontrato i patrimoni europei provenendo da aree culturali extraeuropee. Succede in particolare a intellettuali africani e medio-orientali che non sempre si orientano nel divario tra la relativa stabilità degli edifici concettuali socio-politici europei e le instabilità che caratterizzano i loro propri paesi di origine. Lo mostra la biografia di Marx di Khella [1995-97], un sociologo egiziano formatosi in Germania. Alle teorie marxiane su storia ed economia – questa la sua tesi – manca credito perché nate esse stesse in una realtà di eurocentrismo imperialista. Occorre perciò una loro totale revisione, da basare su progetti anarchico-libertari, antisemiti e antisionisti. Purtroppo lo scenario mediorientale dell'incancrenita questione israeliano-palestinese e delle corrispondenti frustrazioni nel mondo arabo ha alimentato un terreno di pulsioni quasi solo protestatarie.

La varietà di ottiche nelle biografie di Marx indica quanto sia complicato ricavare un quadro sia dalla ormai grandissima disponibilità di fonti che dalla molteplicità delle strade d'indagine. Soprattutto perché alla fine dovrebbe pur emergere a che cosa serva un tipo di biografia piuttosto che un altro. È immaginabile che quanto più la metodologia è oggettiva, tanto più, forse, essa ci può dire se in Marx siano rimaste eredità ancora fungibili. Credo che le chiavi per una lettura siffatta possano emergere tuttora da una rivisitazione dei patrimoni di storia del movimento operaio che la Seconda Internazionale ha sia conservato che sviluppato, nonché dalle biografie di Marx che di quella tradizione si avvalgono. Ultimamente se ne è visto qualcosa perfino in quella testimonianza giornalisticamente vivace (e perciò benvenuta) che è il libro di Wheen [1999/2000].

Nota bibliografica

Nella letteratura complessiva su vita, pensiero e ruolo storico di Marx spicca la quantità di studi tedeschi. Nelle *Note bibliografiche* dei vari capitoli la si constaterà via via su temi specifici.

C'è, tra le cause, che per un quarantennio, dal 1949, è esistito sul territorio della Germania uno Stato, la DDR (Repubblica democratica tedesca) in cui una variante di marxismo era diventata dottrina istituzionale. Ciò ha incentivato studi su Marx certo assai differenziati, spesso anche di sola militanza politica. Ne è però nato un insieme di informazioni, riflessioni e scavo di fonti complessivamente più ricco e poliedrico di quello che la pubblicistica su Marx e il marxismo offre in altri paesi occidentali.

Fonte insostituibile per una biografia di Marx è l'epistolario con Engels. Nel 1929-31 ne uscì, nel quadro della cosiddetta MEGA 1, l'edizione completa in quattro volumi a cura del Marx-Engels-Lenin-Institut di Mosca.

Notizie sulla vita di Marx si trovano anche in buone biografie di Engels, a cominciare dalla capostipite, quella di Mayer [1934/1936/1977²] molto esauriente nella primissima edizione in due tomi. Inoltre valgono Rjazanov [1973], McLellan [1978], Henderson [1976], Carver [1989], Bravo [1986], Hirsch [1993¹⁰], Green [2008].

Riguardo alle ascendenze culturali ebraiche di Marx può essere ancora interessante un vecchio studio di Massiczek [1968] inteso a rinvenire nel pensiero marxiano certe tracce dell'umanesimo ebraico storico. Di impostazione più teologizzante è Monz [1995].

Sulla moda delle "psicografie" di Marx si è soffermato Berkholz [1990].

Strumenti per seguire le tappe biografiche di Marx sono le "cronologie" redatte da Rubel [1983⁴], dal Marx-Engels-Lenin-Institut [1934] e da Draper [1985]. Ultimamente c'è l'ampio repertorio di Hautmann [2001]; nonché, come fonte di informazione sul pensiero, il regesto di Harstick [1999] dei libri posseduti da Marx ed Engels.

Su Marx e i problemi del marxismo resta di buona consultazione la cosiddetta "Storia del marxismo Einaudi" [AA.VV.

1978-82].

Le edizioni delle opere di Marx

La prima ampia raccolta di scritti di Marx, pubblicata da Mehring [1902] e incentrata sugli inediti, comprendeva, in quattro volumi, anche testi sino ad allora non pubblicati di Engels e di Lassalle.

Nel 1927-35 uscì a cura del Marx-Engels-Institut di Mosca una prima edizione critica delle opere di Marx ed Engels, la cosiddetta MEGA 1. Una seconda edizione ampliata [MEGA 2], a cura congiunta dell'Istituto per il marxismo-leninismo presso il Comitato centrale del Partito comunista dell'Unione Sovietica e dell'Istituto per il marxismo-leninismo presso il Comitato centrale del SED della DDR, cominciò a uscire nel 1975 a Berlino.

Sempre a Berlino (DDR) era stata pubblicata già prima, nel 1957-68, un'altra edizione delle opere di Marx ed Engels a cura dell'Istituto per il marxismo-leninismo presso il Comitato centrale del SED, la cosiddetta MEW (*Marx-Engels-Werke*) che ha avuto notevole diffusione.

Dopo la fine della DDR l'impresa editoriale della MEGA 2 venne rilevata dalla Fondazione internazionale Marx-Engels (IMES, *Internationale Marx-Engels-Stiftung*) di Amsterdam, la città dove, dopo l'avvento del nazismo in Germania, era stata trasferita, salvandola, la maggior parte dei manoscritti e quaderni di Marx che Engels aveva affidato al Partito socialdemocratico tedesco. Sui criteri di questa nuova iniziativa editoriale si può vedere IMES [1993].

L'edizione italiana delle opere di Marx ed Engels [OME], iniziata nel 1972 e interrottasi nel 1990, è stata ripresa nel 2008 (Napoli, La città del sole).

Sulla storia delle edizioni delle opere: Vollgraf/Sperl/Hecker [1997, sulla MEGA 1], Vollgraf [2006b, sulle edizioni in Unione Sovietica e nella Repubblica democratica tedesca negli anni 1945-68], Fineschi [2008, sulla MEGA 2].

II. Con i Titani contro la Restaurazione

1. Una famiglia di borghesi ebrei, illuminati e liberali

Karl Heinrich Marx, terzo di quattro fratelli e cinque sorelle, nacque il 5 maggio 1818 a Treviri nella Renania meridionale, città di allora 12 mila abitanti, in una casa d'affitto di Brückenstrasse 10. Oggi è un museo dedicatogli. Il padre Heinrich Marx era un procuratore legale benestante; la madre di origini olandesi, Henriette Pressburg (o Pressbork), non imparò mai bene il tedesco. Venivano entrambi da generazioni di famiglie ebraiche.

Il nonno e bisnonno paterni di Karl, rabbini a Treviri, provenivano da comunità ebraiche polacche (Leopoli e Cracovia) e italiane (Padova). Rabbino era stato anche il nonno materno, a Nimega in Olanda. Una zia olandese di Karl aveva sposato il banchiere Lion Philips, nonno del fondatore dell'omonima industria elettrica. Esistevano rapporti cordiali tra lo zio Lion e Karl, dagli anni 1860 particolarmente affezionato alla cugina olandese Antoinette (Nanette) Philips.

L'essere borghesi caratterizzava gli ebrei renani assai più che non l'essere ebrei, come mostrerà il caso del padre di Marx. Già durante le guerre seguite alla Rivoluzione francese la riva sinistra del Reno era stata annessa di fatto dalla Francia. Così anche Treviri ebbe dal 1795 al 1814 l'uguaglianza giuridica e politica dei cittadini nonché l'abolizione delle corporazioni, della servitù della gleba e delle decime alla Chiesa. Dal 1804 ebbe il Codice napoleonico, dunque un sistema di leggi modernamente borghese.

In quel ventennio gli intellettuali renani acquisirono, grazie ai contatti con la Francia, una maggiore familiarità con le idee della cultura borghese soprattutto illuministica. Il procuratore Heinrich

leggeva Voltaire, Rousseau e Kant; pur formalmente di religione ebraica, egli in realtà si era liberato da qualsiasi credenza religiosa istituzionale. Al figlio raccomandava la “pura fede in Dio” come la si trovava nell’illuminismo deista per il quale, da Locke a Leibniz e allo scienziato Newton, la fede religiosa si identificava largamente con la morale naturale.

Quando nacque Marx tutto era cambiato. Le teste coronate riunite nel Congresso di Vienna del 1814-15, e ancora piene del terrore provato davanti alla Rivoluzione francese e a Napoleone, miravano a tornare quanto più possibile a prima del 1789. Come nel settembre 1815 lo zar Alessandro I formulò la cosa nell’atto costitutivo della cosiddetta “Santa Alleanza” di Austria, Russia e Prussia, i sovrani d’Europa avrebbero governato come delegati della Provvidenza, poiché “il mondo cristiano non ha altro sovrano che Colui al quale esso appartiene: Dio”. Erano dunque monarchie legittimate dall’autorità divina: una scusa eccellente per reprimere come anticristiane, oltre che sovversive, tutte le spinte liberal-progressiste, parlamentariste e costituzionaliste.

L’*Atto federale tedesco* del giugno 1815 creò una Confederazione tedesca di trentanove Stati, tra cui Prussia e Austria, sotto la presidenza di quest’ultima. L’articolo 13 diceva che «in tutti gli Stati della Confederazione si avrà una costituzione basata su ordini cetuali»: la formulazione, volutamente vaga, lasciava ai governi l’interpretazione più restrittiva possibile. L’articolo 14 restituì alla vecchia nobiltà i privilegi feudali. I diritti civili dei sudditi si limitavano alla libertà di muoversi da uno Stato all’altro e di acquistarvi proprietà fondiaria (articolo 18), e al riconoscimento che le «diversità di Confessione religiosa cristiana» non potevano recare disparità nei diritti civili e politici (articolo 16). Le discriminazioni, dunque, colpivano ogni confessione *non cristiana* e le subirono subito gli ebrei.

Alle questioni della libertà di stampa, commercio e navigazione, demandate a una Dieta federale che risiedeva a Francoforte, non venne dato seguito. A funzionare davvero non fu la Dieta, fantasma politico composto di soli delegati dei governi, bensì, con competenze per tutta la Germania, una serie di organi di

repressione: a cominciare dalla “Commissione centrale di inchiesta” contro i cosiddetti “demagoghi”, istituita a Magonza nel 1819 e affiancata da dispositivi polizieschi per la sorveglianza delle università e dei professori.

Alla Prussia, a ricompensa dei meriti antinapoleonici, il Congresso di Vienna assegnò la Renania. La quale, a quel tempo tra le regioni più industrializzate d'Europa, si trovò annessa, con il nome di “Prussia renana”, a uno Stato economicamente arretrato, rovinato dalla guerra, e il cui re, Federico Guglielmo III, voleva ripristinare l'antico regime in un'area che se ne era emancipata e con la Prussia aveva a malapena in comune la lingua.

Nel 1816 o 1817 – quando nel corso della discriminazione contro gli ebrei, esclusi già nel 1815 da tutti i pubblici uffici, venne nel 1816 definita “ufficio pubblico” anche la professione di procuratore legale – il procuratore Marx dovette abbandonare la fede degli avi e farsi battezzare. Non gli pose problemi di coscienza: in materia di fede era ormai un laico, un indifferente. A Treviri, città di maggioranza cattolica, scelse però la confessione evangelica luterana perché nel protestantesimo scorgeva, come molti liberali, maggiori aperture di libertà spirituale. Nel 1824 fece battezzare con il rito protestante anche i figli. L'intera faccenda indica come nella formazione di Karl la componente ebraica, che qualcuno ha voluto sottolineare, avesse assai poco peso. Né il padre né lui in realtà si sentivano ebrei.

Nel procuratore Heinrich la conversione coatta stimolò tendenze politiche liberaleggianti. Fu un liberalismo molto moderato, come mostra un episodio emblematico. Nel 1834 si tenne un banchetto per festeggiare i deputati di Treviri alla Dieta provinciale renana la quale, come tutte le Diete prussiane, era solo una presa in giro delle aspirazioni borghesi a una maggiore partecipazione al potere. Heinrich tuttavia vi aveva pronunciato un caloroso elogio della “magnanimità” mostrata dal re di Prussia nel “concedere” organi di rappresentanza. Le miopissime autorità scambiarono però quel convivio, dove pare si fosse cantata perfino la *Marsigliese*, per un pericoloso raduno sovversivo, e agli occhi del governo il procuratore, coinvolto nell'inchiesta, diventò del tutto a torto una persona poco raccomandabile. Pur essendo Treviri

generalmente antiprussiana per le ragioni già dette, Heinrich Marx era un suddito talmente fedele che al figlio, studente all'università e aspirante poeta, raccomanderà a un certo punto di comporre un poema epico sull'apporto determinante delle truppe prussiane alla sconfitta di Napoleone a Waterloo.

2. Gli studi di un giovane liberaleggiante

Karl crebbe nell'atmosfera di una grande famiglia armoniosa, nella casa che il padre acquistò nel 1819 a Simeonstrasse 8, a ridosso della *Porta Nigra*.

Dall'inverno del 1830 all'estate del 1835 Karl frequentò il nuovo ginnasio "Friedrich Wilhelm" (ex ginnasio dei gesuiti) diretto dallo storico e pedagogista Wyttenbach, un liberale di idee filosofiche kantiane. Era stimato dalla popolazione, assai meno dal governo per aver simpatizzato da giovane non solo con la Rivoluzione francese, ma con l'ala più avanzata di essa, i giacobini. In generale chi aveva nutrito simpatie per la Rivoluzione condivideva qualcosa della filosofia di Kant.

I primi documenti scritti di Marx sono i temi dell'esame di maturità, conseguita il 25 agosto 1835. Quello di tedesco, *Considerazioni di un giovane in occasione della scelta di una professione*, conteneva idee correnti dell'illuminismo e argomentazioni simili a quelle del *Sistema della dottrina morale* (1798) del filosofo Fichte: cioè la vera destinazione dell'uomo non è tanto una brillante posizione sociale, quanto l'impegno a lavorare per l'umanità e la perfezione morale. Di spirito illuministico era anche, per le posizioni genericamente laiche che sosteneva, il tema di religione *L'unione dei credenti con Cristo secondo il Vangelo di Giovanni*. La religione veniva fatta coincidere con l'esercizio della virtù, con l'etica. L'aveva già argomentato, tra molti altri, l'illuminista tedesco Lessing; né Marx, si è visto, aveva in famiglia una vera tradizione religiosa recente. Il saggio di composizione latina, *Se il principato di Augusto possa a buon diritto annoverarsi tra le età più felici dello Stato romano*, è un semplice adempimento

scolastico.

C'erano già idee politiche liberali in questo giovanissimo Marx? Sarebbe azzardato affermarlo, sebbene dopo l'esame di maturità omettesse ostentatamente la tradizionale visita di congedo al professore di latino Loers che, noto per le sue convinzioni reazionarie, aveva il compito di controllare le posizioni politiche degli allievi. Idee nuove assai tumultuose gli nacquerò invece all'università – a Bonn dall'ottobre 1835 al luglio 1836 e a Berlino dall'autunno 1836 al marzo 1841 –, dove avrebbe dovuto, secondo i desideri del padre, dedicarsi alla sobria giurisprudenza.

Furono anni di scapigliatura. A Bonn frequentava, con molto maggiore entusiasmo che le materie giuridiche, i corsi di mitologia e letteratura greco-romana di August von Schlegel, grande nome del movimento romantico. Inoltre, membro di un club di giovani poeti dove si componevano canzoni rivoluzionarie, venne arrestato per ubriachezza e schiamazzi notturni, fu coinvolto nella pratica dei duelli che era abituale presso le associazioni studentesche e subì un'inchiesta per detenzione di armi vietate.

A Berlino seguì sia le lezioni di Karl von Savigny, esponente della cosiddetta Scuola storica del diritto, la *historische Rechtsschule* di indirizzo reazionario, che quelle del liberale Gans sulla legislazione prussiana. Passava nottate in birreria discutendo di filosofia con i coetanei del cosiddetto *Doktorklub*, il "Club dei dottori", che in seguito si chiameranno i *Freien*, i "Liberi". Questo gruppo di giovani seguaci di Hegel, il grande caposcuola dell'idealismo filosofico, criticava il maestro da sinistra, da posizioni liberali eggettanti.

Tra costoro c'era chi avrà fama e futuro. Tra gli altri Friedrich Engels, rampollo di una famiglia di industriali tessili di Barmen nella Prussia renana settentrionale. Arrivò per il servizio militare a Berlino nell'autunno del 1841, quando Marx ne era già partito, e diede di questi giovani-hegeliani una descrizione retrospettiva in un poemetto satirico del 1842, *Il trionfo della fede*, scritto in collaborazione con uno di loro, Edgar Bauer. Nella combriccola c'erano Bruno Bauer, fratello di Edgar, «con un diavolello alle spalle che gli insegna come deve mettere alle strette i teologi» [Engels

1842/1975: 319]; l'anarchico Stirner che grida «via regolamenti, via le leggi» [ivi: 331]; il filosofo materialista e critico della religione Feuerbach per il quale «la sola verità» dei sacramenti cristiani dell'eucarestia e del battesimo è «mangiare, bere e fare il bagno» [ivi: 329]. Inoltre «un tipaccio nero di Treviri», Karl Marx appunto, «che imperversa pieno di furore, come se volesse afferrare l'ampia volta celeste e tirarla sulla Terra» [ivi: 328].

Alla brama di padroneggiare il mondo, piena di impeti romantici, gli studi giuridici servivano poco. Forse sarebbe stata più adatta la filosofia? Il giovane Marx se ne stava vieppiù convincendo, ma bisognava persuaderne il padre che finanziava con sacrifici economici una laurea in giurisprudenza.

Con il padre c'era anche un altro dissapore. Nell'autunno del 1836 il diciottenne Karl si era fidanzato, all'insaputa dei genitori di lei, con l'affascinante ventiduenne Jenny von Westphalen, amica d'infanzia, corteggiatissima reginetta dei balli della buona società di Treviri, ma anche donna di animo e cultura non comuni. A Treviri i Westphalen, di titolo nobiliare acquisito dal nonno di Jenny per meriti militari al servizio del duca Ferdinando di Brunswick, erano noti e stimati e in rapporti amichevoli con i Marx.

Frequentare casa Westphalen era stato importante per Karl già negli anni del liceo. Con il padre di Jenny, Johann Ludwig von Westphalen, funzionario governativo della Prussia renana ma di idee illuministiche e liberali, leggeva i classici greci e Shakespeare, caro alla cultura dell'Ottocento; da lui inoltre aveva appreso le idee socialiste di Saint-Simon. Al procuratore Heinrich pesava la segretezza del fidanzamento e soprattutto il fatto che Karl, avendo abbandonata l'idea di diventare un brillante giurista, non poteva rappresentare per la fanciulla un buon partito. Con Jenny il procuratore aveva un rapporto quasi da secondo padre, con lei – Jenny lo ricorderà nel giugno 1838 in una lettera a Karl, di cordoglio per la morte di Heinrich Marx avvenuta in maggio – si intratteneva per ore «sulle cose più importanti della vita, sugli interessi più nobili e sacri, la religione e l'amore» [OME I: 802].

Fu un estenuante fidanzamento di sette anni. I due si sposarono solo nel giugno 1843. Di quel tempo restano lettere

d'amore molto belle di Jenny. Di Karl non sono conservate lettere, ma tre quaderni di poesie dedicate alla fidanzata e composte a Bonn e a Berlino. Insieme al senso di lontananza dall'amata (questo sì genuino) i quaderni contengono un concentrato dei luoghi comuni del romanticismo sentimentale. Verso quei componimenti Marx sarà impietoso. «Mio padre – ricorderà la figlia Laura – trattava questi versi con molta irriverenza; ogni volta che i miei genitori venivano a parlarne, ridevano di cuore di quelle follie di gioventù» [Mehring 1902, I: 25-26].

A Bonn e a Berlino, pensando seriamente di dedicarsi alla letteratura oltre che alla filosofia, progettò anche di fondare una rivista di critica teatrale. Di quei tentativi letterari sono rimasti alcuni documenti, tutti del 1837: un quaderno di poesie dedicate al padre, un abbozzo di tragedia intitolata *Oulanem* (di argomento satanista, un tema caro al tardo romanticismo) e qualche capitolo di un romanzo umoristico, *Scorpione e Felice*.

Le poesie non valevano nulla dal punto di vista artistico, il padre aveva ragione di esserne scontento. Qualcosa di quella produzione letteraria può invece, forse, adombrare interessi culturali che stavano affiorando. In epigrammi intitolati *Hegel*, Marx fa dire al filosofo: «poiché ho scoperto il sommo e trovato meditando il profondo, come un dio sono rude, come lui nel buio m'avvolgo» [OME I: 631]. Perciò, così sempre Hegel, «parole insegno, mischiate in demoniaco ingranaggio confuso, ognuno ne pensi poi ciò che gli piace pensare» [ivi: 632]: il che appunto succede davanti a chi pronuncia oracoli oscuri e, come Marx parrebbe suggerire, non va perciò preso sul serio. Poco dopo però Hegel, di fronte a un Kant e un Fichte i quali «volentieri verso l'etere volteggiano» e «cercavano là un paese lontano», esclama: «io cerco soltanto bravamente di comprendere ciò che... per la strada ho trovato!» [*ibid.*]. Kant e Fichte filosofi dell'astrattezza dunque, Hegel invece addirittura il filosofo del concreto empirico, non uno sciamano di oracoli. È, forse, una testimonianza del rapporto per nulla facile che lo studente Marx ebbe con Hegel. Altri versi, sui matematici e sugli studenti di medicina, o certi capitoli di *Scorpione e Felice*, sono sarcasmi contro il vuoto spirito piccolo-borghese. In

una delle poesie del 1836 dedicate a Jenny, Marx dichiarava: «Il cielo tento di afferrare, e il mondo a me di attirare, e amando e odiando a vivere inesausto vorrei continuare» [ivi: 580]. Combacia con il ritratto che dell'esagitato studente darà Engels nel 1842.

3. *La filosofia dei Titani*

Il 10 novembre 1837 scrisse al padre una lunga lettera, importante testimonianza dei ripensamenti, dubbi e incertezze di quegli anni, e anche unico suo documento di vita del periodo berlinese. Era una risposta ai rimproveri paterni di sprecare tempo ed energie, di trascurare la carriera professionale, di esser dunque anche irresponsabile verso la fidanzata. Spiegava nella lettera di aver abbandonato lo studio del diritto per un campo più vasto, per «una filosofia del diritto che abbracciasse l'intero ambito del diritto stesso» [OME I: 10]; di aver capito che «senza filosofia non si poteva venire a capo di nulla» [ivi: 13], e di essere approdato, non senza riluttanza, a prendere in considerazione le teorie di Hegel.

Partendo dalle filosofie di Kant e Fichte (ch'egli riteneva di indifferenziato idealismo mentre in realtà proprio dall'idealismo Kant si dissociava), era passato attraverso la filosofia della natura di Schelling che, a differenza della filosofia di Hegel («la cui grottesca melodia rocciosa non mi era piaciuta» [ivi: 14]), gli pareva più adatta a spiegare la natura come una grande unità vivente. Diceva poi di un suo dialogo filosofico (non conservato), *Cleante, o del punto di partenza e del necessario svolgimento della filosofia*, composto per chiarire a se stesso quel cammino intellettuale, accorgendosi però che l'«ultima frase» di quel suo scritto era né più né meno che l'«inizio del sistema hegeliano» [ibid.]. Aggiungeva di aver frequentato il “Club dei dottori” e studiato «dal principio alla fine» le opere di Hegel e dei suoi discepoli discutendone con gli amici, legandosi alla fine «sempre più saldamente all'attuale filosofia del mondo», quella hegeliana, «alla quale avevo pensato di sfuggire» [ivi: 15].

Il risultato fu una tesi di laurea in filosofia. Da sette quaderni di

appunti, scritti tra l'inizio del 1839 e il febbraio del 1841, nacque nel 1841, con dedica al futuro suocero Ludwig von Westphalen, una dissertazione sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. Un argomento di filosofia greca antica, dunque: e il titolo suggerirebbe un lavoro di erudizione scolastica, fuori dagli appassionati dibattiti sulla funzione della filosofia scoppiati nella scuola di Hegel dopo la morte del maestro. In realtà scrisse la tesi con gli occhi volti al suo proprio tempo. Affrontò problemi del passato con stimoli che gli venivano dalla situazione culturale e politica del presente.

I giovani-hegeliani leggevano Hegel come un filosofo che con la sua dottrina dell'umana "autocoscienza" sciolta da condizionamenti religiosi aveva preparato la strada all'ateismo. A questo Hegel rivisitato dai giovani-hegeliani Engels farà dire, nel *Trionfo della fede*: «Ho consacrato tutta la mia vita alla scienza, ho insegnato l'ateismo con tutta la mia forza, ho innalzato al trono l'autocoscienza, ho creduto di domare Dio» [Engels 1842/1975: 314].

A quel clima culturale Marx partecipò entusiasta. Collegò la filosofia di Hegel alle idee dell'illuminismo assorbite già nell'ambiente familiare di Treviri. Alla galleria di eroi dell'autocoscienza, di antenati delle esigenze di una ragione laica, libera dalle pastoie dei dogmi religiosi, appartiene per Marx anche Epicuro, filosofo atomista greco del III secolo a.C. Richiamati gli antecedenti dell'atomismo in Democrito, ne analizzò gli sviluppi in Epicuro e nei suoi seguaci, tra cui il poeta romano Lucrezio. Quel filone di pensiero gli parve improntato, dalla fisica all'etica, a un "materialismo" teso a liberare gli uomini dal timore degli dèi e di qualunque cosa che trascenda la natura. Sullo sfondo campeggiava, come «il più grande santo e martire del calendario filosofico» [Marx 1841/1980: 25], la figura di Prometeo, il Titano punito con pena eterna da Giove per aver rubato agli dèi e donato agli uomini il fuoco, così emancipandoli. Prometeo, dichiarava la prefazione alla tesi di laurea, è il capostipite di tutti coloro che unicamente «riconoscono come divinità suprema l'autocoscienza umana» [ivi: 24].

Dichiararsi atei e materialisti aveva un significato politico. In

Prussia Federico Guglielmo IV, salito al trono nel 1840, mirava ad attuare in pieno i princìpi della Restaurazione. Nelle università gli hegeliani in odore di liberalismo vennero sostituiti da docenti che propagandavano l'alleanza tra il regime assolutistico e il cristianesimo chiesastico dichiarato religione di Stato. Difendere in quel clima le ragioni filosofiche dell'ateismo e del materialismo significava schierarsi con il movimento liberale. In una nota alla tesi di laurea Marx diceva che solo «il partito liberale, in quanto partito del concetto, giunge a progressi reali» [ivi: 81]. Era in qualche modo la sintesi delle sue posizioni politiche di allora, molto hegeliana in quanto si svolgeva su un piano soltanto filosofico: cioè i veri “progressi reali” sono quelli raggiunti mediante l'attività “del concetto”, depositario quest'ultimo di quell’“autocoscienza” della cui emancipazione si tratta.

Per il momento, in questa fase del pensiero di Marx, i protagonisti dei “progressi reali” sono solamente singole grandi personalità, veri e propri Titani o eroi del pensiero filosofico. Con la forza dei loro atti individuali essi rompono le catene della tradizione. Sono Prometeo, Epicuro e Lucrezio e, altro eroe dell'autocoscienza, Hegel. Artefice delle rivoluzioni nel campo del pensiero è, per il Marx del 1841, il soggetto singolo, l'intellettuale di genio.

Tuttavia, in qualche punto della *Differenza* e degli appunti relativi (i *Quaderni sulla filosofia epicurea*), le riflessioni a proposito del “lavoro del concetto” suggeriscono che Marx tenta di procedere oltre, di chiarirsi le idee su come il lavorare con i concetti debba venir strutturato e organizzato affinché abbia efficacia, insomma raggiunga risultati.

Qualunque oggetto d'indagine – così egli annotava nel Quaderno V – va anzitutto preso per quel che è, senza attribuirgli qualità che non gli appartengono. Dunque non si violi la serie temporale delle caratteristiche dei fatti, non si scambi il “prima” con il “dopo” assegnando a un fatto precedente i connotati di un fatto successivo che nel primo assolutamente non potevano esserci (sicché, ad esempio, «sarebbe molto più giusto dire che si trovano elementi platonici nel cristianesimo, piuttosto che dire che vi sono

elementi cristiani in Platone» [OME I: 525]: la cristianizzazione di Platone, si sa, entrò nella storiografia cristiana cristocentrica con il *De civitate dei* di Agostino). Attribuire al concreto empirico connotati a esso estranei, continua Marx, è un procedimento caro all'idealismo filosofico. In Platone, «dove l'assoluto sta da una parte», nel cielo delle idee, «e la limitata realtà positiva dall'altra, e il positivo tuttavia deve essere mantenuto», succede per esempio ch'esso «diventa il veicolo attraverso cui risplende la luce assoluta»; e quindi «il finito, il positivo, significa qualcosa di altro da sé», non viene più compreso per quel ch'esso è. Marx aggiungeva che «anche in tempi recenti ciò si è ripetuto, condizionato da una legge analoga» [ivi: 527-28], riferendosi con ciò al tardo Schelling che nel quadro del suo realismo di tipo teologico agganciava ogni realtà finita al Dio trascendente che ne è il Creatore.

L'istanza che per valutare un filosofo si debba anzitutto sondare il suo modo di lavorare sui concetti, il suo metodo, investe, a sorpresa, anche la lettura che Marx propone di Hegel. Secondo la Sinistra hegeliana il maestro nel suo sistema (ma non nel suo metodo) si era piegato, per opportunismo e quieto vivere, in filosofia della politica a compromessi con lo Stato prussiano autoritario, e in filosofia della religione con i dogmi e le istituzioni del cristianesimo, cioè con una religione particolare e storica, e perciò nient'affatto onnivalida. Marx, in una nota alla dissertazione, dichiarò che «è per pura ignoranza» che i discepoli di Hegel «spiegano questa o quella determinazione del suo sistema come dovuta ad accomodamenti o cose del genere, in una parola *moralisticamente*».

Non si tratterebbe affatto di "accomodamenti", perché la loro «possibilità» e «più profonda radice» dipenderebbe invece dalla stessa struttura interna della filosofia di Hegel, cioè da «una insufficienza [...] del suo stesso principio» [ivi: 78-79]. È dunque di questo "principio" che i discepoli, se con la loro critica a Hegel vogliono approdare a qualcosa, dovrebbero indagare l'attendibilità. Le incoerenze che risultano quando un determinato principio lo si applica alla realtà rinviano a quel principio come loro causa. Al momento le riserve del giovane Marx su Hegel si fermarono qui. Troveranno l'approfondimento in un manoscritto del 1843, di

edizione postuma.

Nota bibliografica

Sulla famiglia da cui Karl Marx provenne vi sono documenti in Schöncke [1993] e Gielkens [1999]; sulla famiglia alla quale diede inizio, si può vedere Zimmermann [1984] e Omura [2005].

Su storia e ambiente di Treviri, e l'influenza ricevutane, c'è uno studio specifico di Monz [1973]. Sull'avvio della Restaurazione in Germania e su come vi agì la questione ebraica, si trovano informazioni in Merker [rispettivamente 1993²: 237-41; e 2001: 66-71].

Ricchissimo di notizie sia sulla vita di Marx ed Engels nel periodo 1818-44 che sul loro cammino intellettuale è lo studio di Cornu [1955].

Gli scritti di Marx

Tutti gli scritti marxiani degli anni ginnasiali e universitari, compresa la dissertazione di laurea, sono di pubblicazione postuma.

III. Gli anni del liberalismo radicale

1. Dall'università al giornalismo politico

Per conseguire il dottorato, Marx spedì la dissertazione alla facoltà di filosofia dell'università di Jena. Non era prussiana come Berlino, dove dopo il 1840 il clima reazionario discriminava i giovani-hegeliani. Inoltre ci si poteva laureare senza essere personalmente presenti, purché un relatore di quell'università approvasse la dissertazione. Bachmann, il decano della facoltà, diede un giudizio lusinghiero; e così il 15 aprile 1841 Marx ebbe il diploma di dottore in filosofia. Il progetto di allargare la dissertazione a un lavoro generale sulla filosofia antica finalizzato alla docenza universitaria non si realizzerà.

Lasciò subito Berlino per Treviri dove però l'atmosfera di casa era pesante. Il padre, con cui malgrado gli attriti esisteva un legame di solidarietà, era morto nel maggio del 1838. Con la madre, che pure continuava a dargli saltuari aiuti in denaro, il rapporto restava di reciproca incomprensione. E Marx, intanto, doveva comunque pensare a una professione.

Appoggiandosi all'amico Bruno Bauer, che insegnava teologia a Bonn, fece dei passi per ottenere ivi una libera docenza in filosofia. Anche altri suoi amici berlinesi lo consideravano un nuovo filosofo di grandi speranze. Il giovane-hegeliano Moses Hess scriveva a un suo corrispondente di Bonn, nei mesi in cui Marx pensava di stabilirsi lì: «Preparati a conoscere il più grande, forse l'unico vero filosofo dei nostri giorni [...]. Il dott. Marx, così si chiama il mio idolo, è ancora giovanissimo, appena ventiquattrenne, ma darà il colpo di grazia alla religione e alla politica medievali. Alla più profonda serietà filosofica egli collega la satira più tagliente.

Immaginati Rousseau, Voltaire, Holbach, Heine e Hegel riuniti in una sola persona, dico veramente *riuniti*, non solo giustapposti, e avrai il dott. Marx» [in Blumenberg 1966⁴: 45].

Insieme a Bauer progettò nell'autunno 1841 diversi lavori. A settembre Bauer aveva completato, aiutato da Karl che a Bonn si era recato già ai primi di luglio, un libro di tono ironico, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, l'ateo e l'anticristo*, uscito poi anonimo a Lipsia in novembre. Vi si dimostrava che l'essenza della filosofia di Hegel è l'ateismo (una tesi, si ricorderà, diffusa nel "Club dei dottori" e tra i "Liberi"). I due pensavano di dargli un seguito approfondendo la dottrina hegeliana dell'arte, della religione e del diritto. Bauer avrebbe scritto sulla religione, Marx sull'arte e il diritto. Né questo programma, né quello di pubblicare insieme una rivista di critica della religione andarono in porto. Il libro lo scriverà Bauer da solo, uscirà nel 1842 con il titolo *La dottrina della religione e dell'arte in Hegel, valutata dal punto di vista della fede*. Marx aveva rinunciato a causa di una malattia del futuro suocero che lo costrinse a tornare a Treviri nel gennaio 1842. Ma c'erano anche altri motivi.

Contro i giovani-hegeliani stava crescendo la persecuzione del governo prussiano. Nell'ottobre 1841 era stato vietato a Bauer di continuare i suoi corsi di teologia, nel marzo 1842 gli fu tolta la libera docenza. Per Marx, di riflesso, sfumarono le prospettive nell'università. Qualcosa di quel che aveva scritto pensò di utilizzarlo per un *Saggio sull'arte cristiana* da far uscire negli «Annali tedeschi di scienza e arte», una rivista dei giovani-hegeliani diretta dal liberale Arnold Ruge e contro la quale il governo sassone stava per imitare le misure repressive prussiane. Non è conservato né quel manoscritto, né un articolo di «critica del diritto naturale hegeliano riguardo alla *costituzione interna*» che Marx menziona scrivendo a Ruge il 5 marzo 1842, e spiegandogli la necessità di una «lotta alla *monarchia costituzionale*, in quanto ibrido che si contraddice e si nega da cima a fondo» [OME I: 400]. Qualcosa di questo tema emergerà, l'anno dopo, nel manoscritto della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*.

Impediva i progetti filosofici anche il fatto che Marx ormai si

era dedicato a un altro tipo di attività, al giornalismo politico. Alla fine del 1841 aveva partecipato a Colonia alle iniziative per pubblicare una «Gazzetta renana per la politica, il commercio e l'industria». I promotori di questa «Rheinische Zeitung» (RZ), borghesi benestanti che volevano difendere gli interessi dell'industria e del commercio renani, costituirono una società per azioni e il quotidiano uscì il 1° gennaio 1842.

Non ebbe all'inizio alcun carattere politicamente rivoluzionario, propagandava soltanto misure economiche a favore dell'imprenditorialità borghese. Rivendicava perciò una diminuzione delle spese giudiziarie e delle tariffe postali, l'ampliamento della rete ferroviaria (da una fabbrica berlinese era uscita nel 1841 la prima locomotiva entrata in servizio in Prussia), l'allargamento dell'unione doganale tra gli Stati tedeschi, il cosiddetto *Zollverein* sotto presidenza prussiana nato nel 1834.

Le cose cambiarono quando in primavera quasi tutto il gruppo dei giovani-hegeliani berlinesi entrò nello staff del giornale e Marx in ottobre ne assunse la direzione. Sotto il suo impulso la RZ diventò un giornale di critica militante, in quotidiana lotta con la censura e di notevole diffusione come portavoce di battaglie politico-civili liberali. Le 885 copie dell'agosto 1842 balzarono alle 1.820 del novembre, e alle 3 mila del gennaio 1843. Con decreto del 19 gennaio di quell'anno il governo prussiano ordinò la soppressione del giornale a partire dal 1° aprile. Per salvarlo, gli azionisti vollero dargli un'impronta più moderata, ma, pur dimettendosi Marx da direttore il 17 marzo, il compromesso non funzionò. Il 31 marzo 1843, dopo essere stata per quindici mesi una bandiera del liberalismo in Germania e una grande scuola politica per Marx, la RZ cessò di vivere.

2. Le battaglie per il liberalismo

Marx collaborò alla RZ con una trentina di articoli. Ma il primo suo articolo giornalistico in assoluto, le *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, lo aveva

scritto tra gennaio e febbraio del 1842 per gli «Annali tedeschi» di Ruge. A causa dell'inasprimento della censura anche in Sassonia, uscirà però solo l'anno dopo a Zurigo, negli *Inediti per la più recente filosofia e pubblicistica tedesca*. Quegli *Inediti* (o *Anekdotas*, cioè “Cose non pubblicate”) raccoglievano appunto testi che a causa della censura non si erano potuti pubblicare in Germania.

La libertà di stampa era dunque davvero un obiettivo immediato per i liberal-democratici; e continuò a essere la parola d'ordine di primo piano anche negli articoli di Marx per la RZ. Implicava però anche che si definissero la natura e la funzione dello Stato, e si rivendicasse una vera democrazia rappresentativa: cioè organi parlamentari in cui i cittadini, attraverso i loro deputati, potessero esprimere una volontà generale di pubblico interesse vincolante per il governo.

In Prussia un editto del 1819 stabiliva all'articolo 2 che scopo principale della censura era di «opporsi a ciò che è contrario ai principi generali della religione». Le istruzioni regie del gennaio 1842 avevano precisato, peggiorandolo, che per “religione” si doveva intendere la “religione cristiana”. Nelle *Osservazioni di un cittadino renano* Marx polemizzò contro la trasformazione dei dogmi di una particolare religione in legge dello Stato oltre che di morale pubblica, contro il «fare dell'essenza *particolare della religione la misura dello Stato*» [Marx 1843/1980: 113]. In base a una tale norma si sarebbero potuti mettere a tacere tutti gli «eroi intellettuali della morale, come ad esempio Kant, Fichte e Spinoza» [ivi: 115], sostenitori di una dottrina morale slegata da dogmi religiosi.

Marx continuò a ribadire anche nella RZ che lo Stato – in quanto trasforma «il fine del singolo in fine generale, l'impulso bruto in tendenza etica» [Marx 1842/1980: 195] – ha un significato etico universale, valido per tutti. Richiamava in merito anche la “più recente filosofia”, quella di Hegel interpretata dai giovani-hegeliani in chiave liberal-democratica. E dunque è la «più recente filosofia» quella che – finalmente e giustamente – «considera lo Stato come un grande organismo nel quale la libertà giuridica, etica e politica deve raggiungere la propria realizzazione, e nel quale il singolo cittadino, obbedendo alle leggi dello Stato, obbedisca solo alle leggi naturali

della sua stessa ragione, della ragione umana» [ivi: 204]. Se invece lo Stato si schiera per interessi di parte, si tratti di dogmi religiosi o di interessi materiali di un ceto sociale a svantaggio di altri, allora lo Stato rinnega la sua natura. Da “universale” come è e deve essere, si degrada a “particolare”.

Per Marx l'intero ordinamento prussiano contraddiceva questa funzione universale dello Stato. Lo mostravano le Diete provinciali istituite in Prussia nel 1823, rappresentanze esclusivamente locali con soli poteri consultivi. Il diritto di voto favoriva la grande proprietà terriera di origine feudale che nelle Diete possedeva, da sola, più di un terzo di tutti i seggi; e i deputati così scelti sedevano nelle Diete non come cittadini dello Stato in rappresentanza territoriale, ma solo come rappresentanti dei loro “ceti” di appartenenza. Erano le regole dell'antico regime di Francia dove però le aveva spazzate via il principio, del 1789, secondo cui ogni deputato rappresenta, per legge, non settori sociali particolari e perciò corporativi, bensì l'intera nazione.

Dalle Diete prussiane nessun vero spirito pubblico generale ci si poteva dunque attendere, ma solo una difesa egoistica di interessi privati. Per i pareri consultivi era tra l'altro richiesta la maggioranza dei due terzi dei deputati. Sicché nella sesta Dieta renana riunitasi nel maggio 1842 a Düsseldorf – di quattro rappresentanti dell'alta nobiltà (i principi), venticinque della bassa nobiltà (i cavalieri), venticinque borghesi e venticinque contadini – la nobiltà poteva, a tutela dei propri interessi privati, bloccare qualsiasi parere. Nel lungo articolo *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla Dieta* (non firmato, e il primo della sua collaborazione alla RZ) Marx denunciò lo spirito di ceto di una Dieta la quale, oltre a non rendere pubblici i dibattiti, difendeva pure la retrograda idea che la libertà di stampa, corollario della libertà di espressione, non è diritto universale di tutti i cittadini, ma semmai il privilegio soltanto di una ristretta casta di giornalisti.

La libertà infatti, così una dichiarazione di principio in quell'articolo, muore tutte le volte che la si riduce ad appannaggio dato ad alcuni e negato ad altri. «Noi non amiamo quella “libertà” che ha valore *solo* al plurale», cioè singole “libertà” concesse a

questo o a quello, poiché esempi «di grandezza storica» dimostrano quanto «l'orizzonte ristretto “*delle libertà*” sia pericoloso per “*la libertà*”». E citava Marx una convinzione di Voltaire, ovvero che «le *libertà*, i *privilegi*, presuppongono l'assoggettamento» essendo le “libertà” al plurale nient'altro che «*delle esenzioni dalla schiavitù*» [Marx 1842a/1980: 179].

La questione di fondo era che in uno Stato moderno, posteriore alla Rivoluzione francese, i ceti non sono più legittimati a esprimere qualcosa di politico. Essi, dirà l'articolo (non firmato) *Sui comitati dei ceti in Prussia*, sono figure fuori dal tempo, superate, «sfere di vita irreali, meccaniche, inferiori, non statuali» [Marx 1842b/1980: 303], perché «la rappresentanza per ceti conosce *unicamente* elementi particolari, che sussistono l'uno a fianco dell'altro» [ivi: 307]. Si tratta insomma di interessi particolari che nelle Diete hanno «per loro *natura* intenzioni *ostili* allo Stato, poiché il particolare, nella sua attività isolata, è sempre un nemico del tutto» [ivi: 313].

Lo Stato ha dunque per il Marx del 1842-43 una sua universale natura etico-razionale. In Prussia ne era privo. La dottrina ufficiale dello Stato veniva fornita dalla cosiddetta Scuola storica del diritto, il cui principale esponente, Savigny, era addirittura membro del governo, ministro della giustizia dal febbraio 1842. Quella dottrina affermava che fonte del diritto è in ogni tempo soltanto l'autorità detentrici del potere esistente. E quanto più a lungo lo ha esercitato, tanto più esso è legittimo. Non importa se lo detiene per motivi necessari o fortuiti, e se le istituzioni sono razionali o no. Nell'articolo *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto* Marx illustrò il carattere reazionario di tali posizioni. Analizzando testi di Hugo, fondatore di quella scuola, denunciò che «ogni *esistenza* ha per lui il valore di un'*autorità*, ogni *autorità* ha per lui il valore di un *fondamento*» [Marx 1842c/1980: 208]; insomma le sue argomentazioni enunciano «un *solo* risultato [...] in modo egualmente rozzo: *il diritto della forza arbitraria*» [ivi: 214].

Ma il fenomeno dell'arbitrio che deforma le norme di un'equa coesistenza umana pubblica, si limita esso soltanto alla sfera politica? Il giovane giornalista cominciava ad accorgersi di conflitti tra il pubblico e il privato anche altrove. Quando ad esempio

all'interesse pubblico si sovrappone, condizionandolo, il privato egoismo dei proprietari, allora sono le classi povere a subirne il danno e l'arena del conflitto è la società civile.

Marx ne parlò nel lungo articolo (non firmato) *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, uno dei più significativi di quel periodo perché contiene le sue prime intuizioni della questione sociale. La Dieta stava discutendo l'abolizione dell'antico diritto consuetudinario per cui i poveri potevano raccogliere nei boschi dei privati la legna caduta. La Dieta parteggiò per i proprietari, anzi propose che potessero giudicare e condannare, in veste di pubblici ufficiali, i colpevoli di tale raccolta di legna.

Marx denunciò che pure in questo caso lo Stato, anziché rappresentare tutta la società, si era ridotto a guardiano di interessi egoistici di ceto. Inoltre, così facendo, lo Stato abdica pure, a favore dei proprietari, alla sua prerogativa moderna di esercitare esso soltanto il potere giudiziario: e torna così di fatto la giurisdizione patrimoniale di tipo feudale, di chi, dentro il proprio feudo, amministrava la giustizia come gli pareva. Ne viene un «avvilimento completo dello Stato» perché dal giure schierato con i proprietari terrieri l'interesse privato tira una conseguenza immediata: utilizza subito la propria figura pubblica di «*rappresentanza degli interessi privati*, dei ceti» per «porsi esso, nella sua forma più ristretta e meschina, a limite e regola dell'azione statale» [Marx 1842d/1980: 240].

Che una situazione di *disuguaglianza giuridica*, di privilegi giuridici per le classi abbienti, favorisse a vantaggio di quest'ultime anche la *disuguaglianza sociale*, non era una novità. La "disuguaglianza sociale prodotta dalla disuguaglianza giuridica" era una tesi del pensiero liberale borghese contro l'antico regime feudale. Nell'uguaglianza davanti alla legge, nell'abolizione delle discriminazioni cetuali si sarebbe avuto l'antidoto istituzionale alle disuguaglianze sociali. Se poi disuguaglianze sociali avessero continuato a esistere, sarebbe stata colpa dei poveri.

Ora proprio a questo punto Marx si rese conto che non bastava la proclamazione dell'uguaglianza davanti alla legge. Il 1789 francese giuridico, la trasformazione del regime proprietario feudale in

regime proprietario borghese, non sono stati sufficienti. In Francia «si sono soppressi i monasteri, se ne è secolarizzata la proprietà, e si è agito giustamente. Ma gli aiuti contingenti, che i poveri trovavano nei monasteri, non sono stati affatto trasformati in altre fonti positive di sostentamento» [ivi: 231]. Dal cambio di *status* giuridico della proprietà i poveri sono stati di fatto danneggiati, in cambio dell'uguaglianza davanti alla legge si è tolto loro un sostentamento. Marx insomma si accorge che qualcosa non ha funzionato neanche dove il moderno diritto borghese aveva davvero soppiantato il vecchio giure feudale. Egli qui non andò oltre; e comunque nella Germania della Restaurazione nemmeno c'era ancora l'uguaglianza giuridica borghese, bensì la disuguaglianza giuridica feudale.

Del giure borghese Marx semmai si servì per qualche sberleffo democratico a chi, tra i privilegiati, voleva bollare come parassiti, anzi ladri dannosissimi, i poveri che racimolavano legna secca. A quegli accusatori ricordò un punto di dottrina liberale fondamentale, addirittura degli albori del liberalismo, quando si teorizzava che il diritto di proprietà a una cosa nasce proporzionalmente all'attività lavorativa che in essa si è spesa. L'aveva spiegato Locke nel § 27 del capitolo V del suo *Trattato sul governo*: «Qualunque cosa [l'uomo] tolga dallo stato in cui natura l'ha creata e lasciata, a essa incorpora il suo lavoro [...] e con ciò se l'appropria [...]. Vi ha aggiunto col suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini» [Locke 1690/1992: 23]. In Locke ciò valeva per tutti gli atti di appropriazione, anche quelli necessari al puro sostentamento. Marx non ne fa la citazione, ma una somigliantissima parafrasi al fine di spiegare il *diritto* dei poveri alla raccolta della legna caduta: «già nella propria *attività* i poveri trovano il proprio diritto», poiché, «nel *raccogliere*, la classe elementare della società umana si pone di fronte ai prodotti delle forze elementari della natura con un atteggiamento che ad essi dà un ordine» [Marx 1842d/1980: 233]. Bisogna dunque, egli intende, assegnare in qualsiasi caso la preminenza all'attività del produrre, la quale al genere umano inerisce sempre e ovunque come qualità primaria positiva.

Nell'articolo sui furti di legna il giovane Marx si occupò per la

prima volta di temi economico-sociali. Erano molto lontani dalle sue esperienze intellettuali e filosofiche precedenti ed egli se ne ricorderà ancora parecchio dopo, nella *Prefazione* al trattato *Per la critica dell'economia politica* del 1859: «Nel 1842-1843, come redattore della *Gazzetta renana*, fui posto per la prima volta davanti all'obbligo, per me imbarazzante, di esprimere la mia opinione a proposito di cosiddetti interessi materiali» [Marx 1859/1986: 297].

Un altro articolo di argomento sociale (non firmato) si aggiunse nel gennaio 1843, sulla crisi dei viticoltori della Mosella. Marx mostrò come lo Stato prussiano fosse incapace di risolvere la loro situazione economica perché l'attività concreta di governo era svolta da una burocrazia lontana dagli interessi e bisogni reali del popolo. Anche perciò era la libera stampa, espressione dell'opinione pubblica, che doveva affiancare le nuove forze produttive dinamiche della società civile contro un mondo politico inetto perché non "razionale".

Riguardo al socialismo e al comunismo, cioè le dottrine che in Francia, da Leroux a Considérant e a Proudhon, esprimevano ormai fortissime proteste contro l'ingiustizia sociale, egli è in questo periodo molto cauto. Alla stampa avversaria, che per i toni di critica sociale della RZ la accusava di simpatie comuniste, rispondeva che qualunque valutazione del comunismo era possibile «solo dopo uno studio lungo, assiduo e molto approfondito» [Marx 1842e/1980: 218]. Marx, all'epoca, sapeva davvero troppo poco delle idee comuniste per poterne discutere con serietà scientifica. Gli sembrava, intanto, che nessun «tentativo di sperimentare in *pratica* le idee comuniste» meritasse attenzione, neanche da parte degli avversari del comunismo. Infatti – così il commento sarcastico – «agli esperimenti pratici, sia pure *esperimenti di massa*», se non piacciono, «si può sempre rispondere col *cannone* non appena diventino pericolosi» [ivi: 218-19]. È invece con le *idee* comuniste che ci si deve cimentare, poiché «le *idee*» sono quei «demoni che l'uomo può vincere soltanto sottomettendosi ad essi» [ivi: 219].

Alcuni degli articoli della RZ presentavano, al di là dell'impostazione giornalistica, già qualche barlume delle questioni di metodo e di teoria destinate a successivi sviluppi.

C'era, si è visto, il lavoro come elemento che aggiunge valore alle cose su cui viene applicato. Non si trattava di una novità, gli economisti lo sapevano già prima di Adam Smith, ma Marx ne ricaverà più tardi la teoria del *plusvalore* (cfr. *infra*, cap. VII, 5), specificamente sua e destinata a rivoluzionare una tradizione.

Riguardo poi al rapporto della coscienza con la realtà sembrò al giovane Marx che guardare alla prassi complessiva di un'epoca fosse un buon criterio per dirimere le contraddittorie fantasie delle coscienze individuali. Ma come mai si possono istituire connessioni tra la prassi materiale e i prodotti del pensiero? Perché, così la risposta, «le filosofie non crescono dalla terra come funghi», ma «il medesimo spirito che con le mani dell'industria costruisce le ferrovie, costruisce nei cervelli dei filosofi i sistemi filosofici» [Marx 1842/1980: 197]. La differenza tra filosofia e industria è che l'una «sta nel mondo col cervello prima di mettersi per terra con i piedi, mentre parecchie altre sfere umane sono radicate con i piedi in terra e con le mani colgono i frutti del mondo assai prima di intuire che anche la “testa” appartiene al mondo o che questo mondo è il mondo della testa» [*ibid.*]. Marx qui accentua, con ottica giovane-hegeliana, l'origine mondana reale della filosofia, ma soprattutto il suo interesse si va spostando proprio verso le «sfere umane» (l'industria), dove l'attività di un'epoca è massimamente tangibile come prassi storica.

Se però il nesso tra la prassi esibita da un'epoca storica e le elaborazioni concettuali ch'essa ne fa appare così stretto, non si potrà allora abbozzare al riguardo un'ipotesi generale? Marx la tentò effettivamente, nell'articolo sui viticoltori. La loro crisi economica, le misure adottate dalla burocrazia e le prese di posizione della stampa liberale formano un contesto così complesso che non si può «far tutto dipendere dalla *volontà* delle persone agenti». «Si danno *situazioni* che determinano tanto le azioni dei privati quanto delle singole autorità, eppure sono indipendenti da esse quanto il sistema respiratorio. Se fin dall'inizio ci si pone da questo punto di vista oggettivo [...], si vedranno agire situazioni dove di primo acchito sembrava agissero solo persone» [Marx 1843a/1980: 349]. Se ci si rende conto che «una certa cosa viene resa *necessaria* dall'insieme

della situazione», allora il momento in cui «questa cosa abbia dovuto *realmente* entrare a far parte della vita» come una forza condizionante lo si può individuare «all'incirca con la medesima sicurezza con cui il chimico determina in quali condizioni *esterne* elementi affini debbono produrre un composto» [ivi: 349-50].

Appena abbozzata, l'ipotesi era che tra una situazione storica necessaria, cioè prodottasi indipendentemente dalle intenzioni dei suoi protagonisti, e l'azione soggettiva di quest'ultimi esiste un intreccio di cui almeno il primo termine, la *situazione* con i suoi *fatti esterni*, è abbastanza assodabile. Quest'ipotesi, arricchita di parecchi altri elementi, tornerà in forma molto più elaborata nell'*Ideologia tedesca* del 1846. Intanto, visto che i dati fattuali di quella che Marx chiamava ancora genericamente «situazione» gli appaiono l'unico terreno attendibile, egli formulò un programma: «desideriamo costruire esclusivamente su *dati di fatto* e ci sforziamo, per quanto è in noi, di sollevare solo i fatti a una significazione generale» [ivi: 357].

Ciò, si capisce, è possibile solamente se i fatti vengono esperiti per quel che sono, se la «significazione generale» o *scienza dei fatti* non va a discapito dei fatti medesimi. Ovvero se non li si legge attraverso un'interpretazione costruita indipendentemente dai dati, e a questi poi sovrapposta. Scienza dei fatti vuol dire anzitutto *scienza*, ovvero sforzo di renderli parlanti attraverso se medesimi, tentando ipotesi di spiegazione che tengano in massimo conto la maggior quantità di varianti possibili.

3. La resa dei conti con Hegel

Le prospettive liberali si erano chiuse con la fine della «Gazzetta renana» e degli «Annali tedeschi», soppressi in Sassonia già nel gennaio 1843. Per sostituirli, Ruge pensò ad «Annali franco-tedeschi», a «Deutsch-Französische Jahrbücher» (DFJ) da far uscire a Parigi. Agganciò Marx al progetto, prospettandogli 850 talleri annui e una vita a buon mercato a Parigi. Marx accettò, ma bisognava prima condurre in porto il matrimonio con Jenny.

«Sono – aveva scritto a Ruge il 25 gennaio 1843 – in discordia con la mia famiglia, e non ho alcun diritto sul mio patrimonio finché mia madre è in vita. Inoltre sono fidanzato, e non posso, non debbo e non voglio uscire dalla Germania senza la mia fidanzata» [OME I: 417]. E riparlandogli il 13 marzo dei suoi casi privati, aggiungerà: «Posso assicurarle senza alcun romanticismo che sono innamorato dalla testa ai piedi e con la massima serietà. Sono già fidanzato da più di sette anni, e [...] abbiamo sostenuto, per anni, molti più conflitti non necessari e spossanti di quanti siano stati sostenuti da parecchi altri che sono tre volte più anziani e parlano sempre della loro “esperienza di vita”» [ivi: 419].

In rotta con la madre, Marx si trasferì a Kreuznach nel Palatinato renano, dove Caroline von Westphalen, la futura suocera, si era ritirata con Jenny dopo la morte del marito. A Kreuznach sposò la fidanzata in giugno, e durante l'estate lavorò all'ultima stesura di un manoscritto, rimasto incompiuto, che nell'edizione postuma del 1927 riceverà il titolo *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Lo aveva probabilmente cominciato già nel marzo 1842, con parallele letture sulla storia della Rivoluzione francese, poi del *Contratto sociale* di Rousseau, dello *Spirito delle leggi* di Montesquieu, del *Principe* di Machiavelli, dell'opera di Thomas Hamilton su *Uomini e costumi negli Stati Uniti del Nordamerica*, della *Democrazia in America* di Tocqueville, e degli studi del pubblicista liberale francese Beaumont sulla schiavitù negli Stati Uniti. Secondo Rubel [1983⁴: 17] quelle letture «determinano in modo decisivo la svolta di Marx verso la concezione materialistica della storia e verso il comunismo».

La *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* concerneva non solo la filosofia politica di Hegel (“diritto pubblico” equivalendo a diritto statuale, dello Stato), ma anche i principi più generali di Hegel. E qui occorre un passo indietro.

Hegel aveva organizzato il suo sistema in una “Logica” o trattazione delle regole del pensiero, in una “Filosofia della natura” e in una “Filosofia dello spirito”. Per lui, appartenente all'idealismo filosofico, lo “Spirito” era una realtà assoluta, metafisica, dalla quale deriva tutto ciò che avviene negli altri due campi, nella logica e nella

natura. Ognuna di queste tre parti del sistema seguiva i dettami di una dialettica (Hegel la definiva “speculativa”) per la quale nessun concetto può venir inteso come qualcosa di fisso e immutabile, ma ognuno trova la sua “verità” solo unendosi con quello a lui opposto.

Quel metodo piaceva ai giovani-hegeliani. Lo consideravano moderno e dinamico, da applicare contro la visione tradizionale dell’immobilità dei concetti (e quindi dell’ordine esistente) di cui si faceva forte la dottrina della Restaurazione. Accettavano il metodo ma rifiutavano il sistema di Hegel, poiché soprattutto la dottrina hegeliana della religione e dello Stato sembrava loro un esecrabile sostegno alle monarchie assolutistiche. L’idea di uno Hegel buono nel metodo e cattivo nel sistema ebbe una certa fortuna, finché Feuerbach, con lo scritto del 1839 *Per la critica della filosofia hegeliana*, non denunciò, in ottica materialistica, che tutti i difetti di Hegel stavano già nel suo metodo. Quando l’idealista Hegel dice che il pensiero produce l’essere, egli capovolge la realtà delle cose; perché a produrre il pensiero è, al contrario, l’essere concreto degli uomini, la loro sensibilità e razionalità radicate nelle condizioni materiali della loro esistenza.

Il Marx della RZ aveva condiviso l’idea generale di Hegel circa la razionalità e universalità etica dello Stato. Ma la società civile e lo Stato illustrati da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) – di cui nel manoscritto del 1843 Marx analizzò in dettaglio i §§ 261-313 – mostravano una piramide di ceti culminante nel monarca assoluto. Non poggiava perciò la razionalità di Hegel su fondamenta sbagliate? Con essa il filosofo consacrava il vecchio ordinamento esistente. Non era dunque una razionalità errata proprio nei principi, nel metodo filosofico?

Nell’analizzare la filosofia hegeliana del diritto, Marx applicò il programma del gennaio 1843 di voler «costruire esclusivamente su *dati di fatto*». Rintracciò i difetti di Hegel partendo dal modo in cui il filosofo aveva mediato i fatti, ossia il molteplice concreto. Dalle contraddizioni che si presentano nella “mediazione” speculativa dei fatti si risale all’insufficienza del procedimento. Dall’incapacità hegeliana e idealistica in genere di spiegare i fatti, Marx concluse che le deduzioni speculative mancano di funzionalità conoscitiva.

Hegel presentava i fenomeni della vita reale, ad esempio quelli della società e dello Stato, come estrinsecazioni e incarnazioni dell'“Idea”. Ma poiché una dottrina dello Stato ha bisogno di contenuti concreti, ecco allora che il filosofo, dovendo fornirli, riempie l'“Idea”, forma vuota, con contenuti empirici senza però filtrarli attraverso un'adeguata analisi critica. Il risultato è che «*acriticamente* viene assunta un'*empirica* esistenza come la reale verità dell'idea»: o insomma i contenuti appartengono all'«esistenza empirica, la più immediata» che a Hegel capita di incontrare e ch'egli assume «come un “reale” momento dell'idea» [Marx 1843b/1976: 44]. L'empiria, cacciata dalla porta con il suo farla valere solo come manifestazione della metafisica Idea, «si vendica su Hegel del disprezzo mostratole» [ivi: 118]. Rientra inopinatamente dalla finestra (in virtù di un altro scambio, cioè dell'«inevitabile rovesciarsi della speculazione in empiria» [ivi: 44]); vi rientra però di soppiatto, incontrollata, dunque immettendo nel discorso forti elementi di disturbo. Per aver voluto costruire la dottrina dello Stato a partire da una “Idea” metafisica, Hegel subisce nella sua filosofia del diritto il contrappasso di dover poi spacciare «ciò che è», ovvero lo storicamente contingente Stato prussiano della Restaurazione, «come la essenza dello Stato» [ivi: 72].

Dunque il metodo di Hegel filosofo idealista non regge perché, applicandolo, si ottiene del mondo una visione acritica, non scientifica. Con dovizia di notazioni Marx analizzò in particolare il procedimento hegeliano che in campo giuspolitico trasforma gli agenti reali (la famiglia e la società civile) in emanazioni di un presunto produttore metafisico (lo Stato come “Idea” speculativa) che ne è invece esso, tutt'al contrario, un prodotto.

Oltre alla critica scientifico-cognitiva a Hegel, emergono dal manoscritto del 1843 ancora due punti. In primo luogo la convinzione – alla quale l'attività giornalistica aveva senza dubbio contribuito – che le forme e le istituzioni dello Stato sono determinate dai rapporti materiali-reali che si svolgono tra gli uomini nella società civile. In secondo luogo Marx vi enunciava tesi radicali di democrazia politica repubblicana molto più avanzate rispetto al liberalismo che in quel periodo correva in Germania. Le

sue posizioni erano più avanzate anche rispetto agli articoli della «Gazzetta renana», tra l'altro frenati pure dalla censura. Dei due temi che continuavano a mancare, l'economia politica e il comunismo, farà la conoscenza di lì a pochi mesi in Francia.

Nota bibliografica

Per la situazione complessiva della Germania dagli echi della rivoluzione parigina del luglio 1830 alla vigilia dei moti del 1848 si può vedere Botzenhart [1997: 105-59]; molto dettagliata, e trattata in parallelo con vicende di Marx, è la narrazione di Mehring [1897/1974³, I]. Su Marx e i giovani-hegeliani c'è ultimamente Breckman [1999].

Sulla RZ: Klutentreter [1966-67], Asmuss [1975], Langkau/Pelger [2003]. Sulla strada di Marx dal liberalismo democratico al comunismo, rispecchiata nella RZ e poi negli «Annali franco-tedeschi» (DFJ), è una miniera di notizie Cornu [1958/1971³].

Sull'importanza della critica di Marx a Hegel del 1843, dal lato anzitutto logico-gnoseologico ovvero come tentativo di mirare a un metodo che consentisse una cognizione logico-scientifica dei fatti, ha richiamato l'attenzione, per primo tra gli studiosi del marxismo non solo italiani, Della Volpe [1947/1973: 144-212; 1950/1973: 390-416].

Gli scritti di Marx

Degli scritti del 1842-43 è stato pubblicato postumo (1927) *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843).

IV. L'incontro con il socialismo e con l'economia politica

1. Pubblicista a Parigi

A Parigi vivevano decine di migliaia di tedeschi, tra cui il socialista utopista e giornalista della «Gazzetta renana» Moses Hess, i poeti Heine e Georg Herwegh, e garzoni artigiani come il comunista utopista Wilhelm Weitling. Tutti attirati dalla “capitale della libertà”. A confronto dell'Europa della Restaurazione lo era davvero, dopo la rivoluzione del luglio 1830 che aveva instaurato una monarchia parlamentare e incoronato re costituzionale Luigi Filippo d'Orléans. Il numero di connazionali suggerì a Ruge che Parigi invece che Strasburgo fosse il luogo ideale per gli «Annali franco-tedeschi», i «Deutsch-Französische Jahrbücher» (DFJ). Sarebbero stati, così Marx in una lettera a Feuerbach del 3 ottobre 1843, una sorta di «alleanza scientifica franco-tedesca» [OME III: 379].

I Marx giunsero a Parigi a fine ottobre del 1843. Abitarono dapprima insieme ai Ruge in una specie di “comune” da costoro organizzata in rue Vanneau 38, ma la coabitazione durò poco. Marx stava andando verso il comunismo, Ruge restava politicamente un liberale. Tra i due crebbero dissensi sull'impostazione della rivista che dirigevano e anche antipatie personali. Rapporti di amicizia nacquero invece con Herwegh e Heine. Quest'ultimo, tra l'altro, si sentì attratto dal comunismo perché gli sembrava concordare con l'ateismo, mentre proprio l'ateismo era quel che urtava gli intellettuali francesi di idee più o meno socialiste invitati a collaborare alla rivista. L'alleanza auspicata da Ruge tra spirito tedesco e francese morì prima di nascere. Dei DFJ uscì, in circa mille copie, un unico numero doppio nel febbraio 1844. Del quale il governo prussiano vietò l'importazione, sequestrando le copie al

confine e ordinando l'arresto dei collaboratori ove mettersero piede in Prussia.

Quell'unico numero recava due articoli di Marx, *Sulla questione ebraica* e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, inoltre contributi di Engels, Heine, Herwegh, Hess e Ruge (che nella rubrica "Un epistolario del 1843" pubblicò lettere sue, nonché di Marx, Bakunin e Feuerbach a lui). Un sostanzioso articolo di Hess, *Sull'essenza del denaro*, non uscì a causa della fine dell'impresa. Hess lo pubblicherà l'anno dopo negli «Annali renani per la riforma sociale», ma già nel 1844 quello scritto influì sulla formazione di Marx.

Il primo degli articoli marxiani, *Sulla questione ebraica*, riguardava il tema dei diritti degli individui nello Stato, il rapporto tra Stato moderno e società civile.

Nella Prussia dell'assolutismo "cristiano-germanico" come lo chiamava la Sinistra hegeliana, dove cioè la religione era strumento di governo, gli oppositori filosofici pensavano che alla libertà ed emancipazione politica si arrivasse con l'emancipazione dalla religione. Vedevano in quest'ottica anche la questione degli ebrei, altro macroscopico problema dell'epoca.

L'uguaglianza politica degli ebrei, discriminati nei diritti a causa della loro religione, era una delle rivendicazioni del liberalismo. Per il giovane-hegeliano Bruno Bauer, autore nel 1843 di due scritti sulla questione degli ebrei, questi, per emanciparsi politicamente, avrebbero dovuto liberarsi della religione, cessare di essere ebrei. Per Marx era un abbaglio filosofico-teologico far dipendere "questioni mondane", come quella del rapporto dei cittadini con lo Stato, da "questioni teologiche" o religiose, cioè di natura soltanto individuale e privata.

L'articolo rappresentò un avanzamento su quel che Feuerbach aveva espresso pochi anni prima, cioè che il fulcro dell'estraneazione umana sarebbe quella religiosa. Nella sua opera *L'essenza del cristianesimo* (1841) aveva spiegato che a creare l'idea e la prassi della religione, cioè della dipendenza da entità trascendenti, erano i limiti umani. Se la specie umana non avesse limiti a lei connaturati (nel sapere e nel fare e quelli biologici della mortalità), non avrebbe

creato, a contrappeso, l'idea di divinità onniscienti, onnipotenti e immortali con cui stabilire poi fantasiosi rapporti di dipendenza. Il motivo per cui Dio viene concepito come l'Assoluto è solo antropologico: «il segreto della teologia è l'antropologia» [Feuerbach 1841/1976: 103]. «Ogni ente ha in se stesso il suo Dio, il suo sommo Ente. Quando tu fai le lodi della gloria di Dio, fai le lodi della gloria della tua essenza» [ivi: 116]. Sicché «in Dio l'uomo gusta in maniera incomparabilmente più alta e più ricca ciò di cui egli si spoglia, ciò di cui, in se stesso, sente la mancanza» [ivi: 132].

Il Marx della *Questione ebraica* non sosteneva che i cittadini debbano «sopprimere la loro limitatezza religiosa, per poter sopprimere i loro limiti mondani». «Noi non trasformiamo le questioni mondane in questioni teologiche. Trasformiamo le questioni teologiche in questioni mondane» [Marx 1844/1976: 164]. Significa che lo Stato moderno si emancipa politicamente quando «come Stato non professa religione alcuna» [*ibid.*] e considera anche le diversità di religione tra i cittadini alla stregua delle «differenze di nascita, di condizione, di cultura, di professione», delle quali esso dichiara «che non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe *in equal misura* della sovranità popolare» [ivi: 165].

Quest'emancipazione politica, che costituisce l'essenza dello Stato moderno, nasconde però una macroscopica contraddizione tra lo Stato e le sue premesse reali, quelle della società civile. L'uomo reale, l'individuo esistente, «conduce una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica* nella quale egli si considera come *ente comunitario*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*» [ivi: 166].

Dietro la vernice dell'universalità formale (l'uguaglianza politica, la parità di fronte alla legge ecc.) restano e si fanno valere tutte le disuguaglianze sostanziali inerenti alla proprietà privata, cultura e professione. Anzi, proprio la società civile disgregata negli egoismi individuali dell'uomo come «monade isolata e ripiegata su se stessa» [ivi: 176] fa sì che nello Stato moderno quel che dovrebbe essere il vero "affare generale", ossia l'organizzazione delle forze ed energie in funzione di finalità comunitarie, rimanga un universale

soltanto formale, apparente. Ciò vale specificamente per le celebri Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino proclamate dalle rivoluzioni borghesi del Settecento in America e in Francia. Analizzandone gli articoli, Marx ne rilevò il risvolto non universale, ma particolare, classista: ovvero «la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente comunitario» viene degradata al punto che «non l'uomo come *citoyen*, bensì l'uomo come *bourgeois* viene preso per l'uomo vero e proprio» [ivi: 178].

Se l'articolo *Sulla questione ebraica* segnò in Marx il collegamento della critica dello Stato moderno con la critica della società borghese, nell'articolo di critica della filosofia del diritto di Hegel egli definì la propria posizione rispetto alle tendenze ideologiche esistenti e ai processi rivoluzionari in atto. Doveva essere l'«introduzione» a un ampio lavoro di critica dell'impostazione idealistica della filosofia politica di Hegel, da sviluppare sulle basi del manoscritto del 1843. La cosa restò allo stato di progetto. L'«Introduzione» esplicitò, intanto, temi già presenti nella *Questione ebraica*. A cominciare dalla collusione di religione e politica.

La critica marxiana alla religione si svolse in parallelo alla critica dello Stato moderno, all'incapacità di quest'ultimo di gestire gli interessi umani generali, le istanze espresse non solo dall'essere individuale dell'uomo ma anche dal suo essere sociale. Marx certamente ebbe alle spalle Feuerbach. Il quale – come riassunse la cosa il tardo Engels – aveva mostrato nell'*Essenza del cristianesimo* che «gli esseri più elevati che ha creato la nostra fantasia religiosa sono soltanto il riflesso fantastico del nostro proprio essere» materiale e reale. Engels ricordava anche l'enorme «azione liberatrice» di quel libro («noi in un momento diventammo tutti feuerbachiani») e l'entusiasmo di Marx per la nuova concezione, come «si può vedere leggendo *La sacra famiglia*» [Engels 1888/1985: 28], l'opera che di lì a poco, nel 1845, i due pubblicheranno in collaborazione.

Al di là di Feuerbach, al di là di come nella genesi della religione giocano i limiti specifici della natura umana individuale, Marx vide però quanto sulla religione influissero anche gli ostacoli

sociali connessi ai modi storico-istituzionali della convivenza umana. Se impediscono le aspirazioni della natura umana, un apparentemente facile rimedio è trasferire la realizzazione di esse in un al di là metafisico di cui è la religione a gestire accesso e topologia. La religione diventa allora «la *realizzazione fantastica* dell'essenza umana» quando «l'essenza *umana* non possiede una realtà vera», cioè quando l'uomo o «non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso» [Marx 1844a/1976: 190]. All'antropologia *culturale* intuìta da Feuerbach come il “segreto” della religione, Marx aggiunse qui l'antropologia *sociale*.

Parlò perciò della religione come di una «miseria *religiosa*»: come l'espressione, in forme *religiose*, di una situazione di miseria oggettiva sia individuale che sociale. Sicché il sentimento religioso presenta i due aspetti complementari di essere «insieme l'espressione della miseria reale» epperò anche «la *protesta* contro la miseria reale». In quest'ottica «la religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore» [ivi: 190] – nel senso, ovvio, di una protesta contro un mondo dominato da impulsi egoistici. Segue qui la celebre frase: «essa è l'*oppio* del popolo» [ivi: 191] – celebre perché, tolta dal contesto, ne sono venute infinite accuse contro l'antireligiosità di Marx. La quale certo c'è, ma ha figura e finalità sociologiche.

L'“oppio”, intanto, non era un'invenzione di Marx. Attento lettore degli scritti dell'amico Heine, aveva sicuramente trovato l'endiadi oppio-religione già nello scritto di Heine, del 1840, in memoria del pubblicista liberal-radicale Börne. «Il cielo – così Heine – fu inventato per uomini ai quali la terra non offre più nulla... Viva quest'invenzione! Viva una religione che all'umanità sofferente versò nell'amaro calice alcune dolci e narcotiche gocce, oppio spirituale, alcune gocce di amore, speranza e fede!» [Heine 1840/1888, VII: 187]. L'immagine sociologica dell'oppio-religione che lenisce sofferenze sociali torna in Marx e vi affianca il discorso, ancora molto illuministico, della filosofia riformatrice del mondo.

Se la religione è l'«*illusoria* felicità del popolo», allora di esso bisogna «esigere la felicità *reale*». Lo fa la filosofia quando – «una volta smascherata la *figura sacra* dell'autoestranazione umana» (e

l'ha fatto egregiamente Feuerbach riducendo la teologia a prodotto dell'antropologia) – si impegna a «smascherare l'autoestraneazione *nelle sue figure profane*», ovvero a trasformare «la critica del cielo [...] nella critica della terra», «la *critica della teologia* nella *critica della politica*» [Marx 1844a/1976: 191]. Su questa linea l'articolo giunse a enunciati significativi.

Marx constatò nuovamente l'arretratezza socio-politica della Germania, per cui «abbiamo condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni» [*ibid.*]. Le sopravvivenze dell'*ancien régime* sono in generale la «*tara occulta dello Stato moderno*» [ivi: 193], quella che gli impedisce di rompere i ponti con il passato, ma in Germania ciò è particolarmente evidente. La «filosofia speculativa del diritto» di Hegel – che è «la concezione *tedesca dello Stato moderno*», gravata di tutti quei pesi e che inoltre, per vizio filosofico, «*astrae dall'uomo reale*» – semplicemente «*esprime l'incompiutezza dello Stato moderno*, la piaga della sua stessa carne» [ivi: 197]. I governi tedeschi nient'altro fanno che «combinare i *civilizzati difetti del moderno mondo statale*, i cui vantaggi noi non abbiamo, con i *barbarici effetti dell'ancien régime*, di cui pienamente godiamo» [ivi: 199].

Tuttavia neanche la vittoria delle forze liberali moderne sarebbe una soluzione, perché si avrebbe un'emancipazione soltanto politica (criticata e ridimensionata da Marx già nella *Questione ebraica*). Occorre invece un'"emancipazione umana generale", e l'unica classe capace di realizzarla è il proletariato, inatteso concetto che qui si presenta a sorpresa. È il proletariato che, di contro agli egoismi particolaristici di classe, «proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo» [ivi: 203]. Diventa compito della filosofia fornire al proletariato le «armi spirituali» per quest'emancipazione.

Ma bastano le armi della critica intellettuale? Sì e no, secondo il Marx dei DFJ. Esse certamente non possono «sostituire la critica delle armi», la forza sovvertitrice materiale. Certamente «la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse» [ivi: 197]. L'obiettivo del proletariato è «*l'emancipazione dell'uomo*», e perciò «la *testa* di questa emancipazione è la *filosofia*,

il suo cuore è il *proletariato*» [ivi: 204]. A parte la brillante retorica protestataria, cosa indicava questo ditirambo sul proletariato?

Segnalava che su quel che ormai a Marx premeva di più, cioè scoprire il passaggio dalla teoria alla prassi, dalla “testa” alle “forze materiali”, le idee non erano ancora affatto chiare. Il proletariato alfiere dell’“emancipazione umana generale”, ha esso davvero ovunque (per morfologia, maturazione, capacità propositiva e luoghi: dunque in Inghilterra, Francia e Germania, per dire solo la fascia d’Europa in cui agiva la rivoluzione industriale) un livello *universalmente* uguale, sì da poter *universalmente* proclamare (e non come semplice protesta) l’emancipazione *universale*? Insomma, ha quella classe ovunque i requisiti concreti a ciò sufficienti, di struttura e di coscienza? E, se positiva la risposta, su quali basi di generalità sociale (cioè non solo di afflato moralistico) poggia quella proclamazione? Su tutto ciò Marx non aveva ancora risposte. Circa il rapporto della teoria con la prassi gli si attagliava ancora il ritratto, fatto due anni prima da Engels, del «tipaccio nero di Treviri che imperversa pieno di furore, come se volesse afferrare l’ampia volta celeste e tirarla sulla Terra» [Engels 1842/1975: 328]. Era palese la fretta di tradurre la teoria nella prassi. Agirà quest’impazienza anche in seguito?

2. Economia e socialismo, le nuove esperienze parigine

Per il momento c’era solo il contatto con moltissime novità, ancora da elaborare. Conosce esponenti del socialismo francese, ha rapporti con uno di essi, Proudhon, e con il profugo russo Bakunin, anarchico. Frequenta anche i dirigenti delle associazioni francesi dei lavoratori, clandestine perché la “monarchia di luglio” non le amava di certo; e partecipa a riunioni dei profughi operai tedeschi.

In quelle riunioni si utilizzava avidamente tutto ciò che di idee progressiste e antiassolutiste proveniva dalla Germania. Primeggiava la critica della religione svolta da Feuerbach. «Gli operai di qui – gli riferirà Marx in una lettera dell’agosto 1844 – ossia la parte comunista di essi, varie centinaia, hanno seguito quest’estate un

corso di due lezioni settimanali, tenute dai loro capi segreti, sulla “Essenza del cristianesimo” e si sono dimostrati eccezionalmente ricettivi» [OME III: 386-87]. Feuerbach – così il Marx di quella lettera – «ha fornito al socialismo una base filosofica». La feuerbachiana «unità dell'uomo con l'uomo, che si fonda sulla differenza reale degli uomini, il concetto del genere umano calato dal cielo dell'astrazione sulla terra reale, cosa è se non il concetto della *società*!» [ivi: 384]. Il debito verso Feuerbach, Marx lo riconobbe ampiamente.

Nel frattempo, per mancanza di soldi e di lettori, l'impresa dei DFJ era fallita. Per continuare l'attività di giornalista politico Marx cominciò a scrivere nell'estate del 1844 per un periodico che usciva a Parigi in lingua tedesca, il «Vorwärts!» («Avanti!»), fondato dall'uomo d'affari Börnstein di idee liberal-moderate. Quel bisettimanale durerà fino al dicembre 1844, si orienterà per influsso di Marx verso il comunismo o ciò che allora si intendeva per tale. In un articolo dell'agosto 1844, Marx denunciò la politica reazionaria della Prussia, in particolare le false “riforme sociali” del governo, prendendo spunto sia dalla rivolta sociale, nel giugno, dei tessitori della Slesia ridotti letteralmente alla fame, sia da un tendenzioso articolo filogovernativo di Ruge che ne aveva riferito sul «Vorwärts!».

Repressa dall'esercito con undici dimostranti uccisi, e il carcere per un centinaio, la rivolta ispirerà a Heine la celebre poesia / *tessitori slesiani* (1845). «Vola la spola, scricchiola il telaio, / Assidui tessiamo notte e dì, / Tessiamo vecchia Germania il lenzuolo funebre tuo»: così Heine tratteggiò l'entrata in scena della classe operaia, nuovo soggetto sociale. Marx vide nell'insurrezione e nella repressione la dimostrazione che, «come la *società civile della schiavitù*» era la base dello Stato antico, così la «*schiavitù della società civile*» (ovvero l'esser questa in costante balia degli interessi privati) è oggi base naturale dello Stato moderno, difensore precisamente di siffatti interessi. Affiorava per la prima volta l'idea – inedita rispetto alle riflessioni sullo Stato anche di pochissimo precedenti – che esso sempre, in ogni sua forma storica, è una compagine classista, di difesa degli interessi di classe dominanti:

tanto da doversi affermare che sempre e ovunque «l'esistenza dello Stato e l'esistenza della schiavitù sono inseparabili» [Marx 1844b/1976: 216].

Nell'insurrezione slesiana vedeva inoltre la straordinaria maturità del proletariato tedesco, in quanto «*nemmeno una* delle rivolte degli operai francesi e inglesi possedette un carattere così *teorico e consapevole* come la rivolta dei tessitori slesiani» [ivi: 218]. Proprio da quella rivolta verrebbero perciò auspicati per futuri tempi rivoluzionari, insomma per il concreto rovesciarsi delle “armi della critica” in una “critica delle armi”, in una rivoluzione violenta. Dalla vicenda slesiana Marx ricavò l'assioma che ogni vera trasformazione sociale si fa solo con una rivoluzione intesa come «il *rovesciamento* del potere esistente e la *dissoluzione* dei vecchi rapporti». Perciò «*senza rivoluzione il socialismo non si può attuare*» [ivi: 223]. Anche la parola “socialismo”, come un ordinamento sociale da instaurare programmaticamente, arriva qui a sorpresa. Essa fino ad allora esisteva soltanto in un pacco di fogli inediti che, pubblicati postumi, si chiameranno *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

A Parigi intanto cominciavano le difficoltà economiche che tormenteranno Marx quasi per tutta la vita. Le entrate erano sempre saltuarie. Lo stipendio annuale di direttore dei DFJ, di 500 talleri, cessò ovviamente con la chiusura della rivista. Nel marzo 1844 gli arrivarono mille talleri di una colletta fatta da ex azionisti della RZ, e nel luglio 800 franchi dagli amici di Colonia per risarcirlo di cento esemplari dei DFJ sequestrati al confine renano dalla polizia. Intanto erano però cresciute anche le necessità familiari. Il 1° maggio nacque la primogenita Jenny, che la madre portò poco dopo in Germania per farla conoscere alle nonne; quel suo soggiorno a Treviri durante l'estate, mentre Marx rimase a Parigi, servì almeno ad attutire i vecchi attriti di Karl con la madre.

La colletta dei renani gli consentì qualche respiro. Si tuffò nello studio della storia della Rivoluzione francese e in altre frenetiche letture, talvolta per tre o quattro notti di seguito. Lavorava sui grandi dell'economia politica moderna, su Adam Smith, Ricardo, Say, Simonde de Sismondi e altri. Ruge lo descrisse così in una lettera a Feuerbach del 15 maggio 1844: «Marx legge moltissimo,

lavora con enorme intensità, e ha un talento critico che talvolta degenera in una dialetticità eccentrica; non porta a termine nulla, interrompe tutto, e si precipita sempre di nuovo in uno sterminato mare di libri» [Ruge 1985: 343].

A marzo era entrato in rapporti epistolari stabili con Engels che dall'Inghilterra gli aveva mandato per i DFJ il suo lavoro giovanile più importante, i *Lineamenti di una critica dell'economia politica*. A fine agosto Engels, tornando in Germania dall'Inghilterra dove aveva passato due anni a Manchester, impiegato in una fabbrica tessile di cui era comproprietario il padre, si fermò dieci giorni da Marx a Parigi. Fu il loro secondo incontro.

A Berlino, negli anni dello hegelismo radicale, non si erano conosciuti. All'arrivo di Engels nell'ottobre 1841 per il servizio militare, il neolaureato Marx stava già in Renania alle soglie del giornalismo politico. Un anno dopo, nel novembre 1842, Engels durante la sua andata in Inghilterra era passato da Colonia per vedere Marx direttore della RZ, in quanto dall'Inghilterra voleva mandare qualche articolo al giornale che era ormai l'unico organo superstite dell'opposizione liberal-radical in Germania. L'incontro fu gravato da equivoci. Marx stava rompendo con i "Liberi" berlinesi raccolti intorno a Bruno Bauer, a Engels la rottura non piaceva, e Marx a sua volta lo considerava vicino a quel gruppo. Dall'Inghilterra arrivarono comunque cinque contributi engelsiani di tema sociale, pubblicati dal giornale nel dicembre 1842, e i due rimasero in corrispondenza epistolare.

Dell'incontro a Parigi Engels testimonierà l'importanza ancora quarant'anni dopo: «Quando nell'estate 1844 feci visita a Marx a Parigi risultò che concordavamo in tutti i campi della teoria, e da allora data il nostro lavoro comune» [Engels 1885/1966: 1086].

3. Filosofia ed economia politica

Al momento fu importante per Marx soprattutto lo stimolo che ricevette da Engels per le ricerche di economia. In Inghilterra, patria della rivoluzione industriale, l'amico aveva potuto sperimentare che

la libera concorrenza capitalistica (teorizzata da Adam Smith, Malthus, Ricardo, Say, e James Mill, padre di John Stuart Mill, cioè dagli autori che Engels stava leggendo) «ha penetrato tutti gli aspetti della nostra vita ed ha portato a perfezione la reciproca schiavitù nella quale oggi vivono gli uomini» [Engels 1844/1976: 479]. Lotta dei capitalisti tra loro per accaparrarsi il mercato, salario dei lavoratori ridotto allo «stretto necessario», ai «meri mezzi di sussistenza» [ivi: 478], conflitto dei lavoratori tra loro, crisi economiche di sovrapproduzione dove «la gente muore di fame a causa della sovrabbondanza» [ivi: 472]: sono questi, elencati da Engels, i connotati della concorrenza in virtù della quale «il lavoratore più forte scaccia dal mercato il più debole, il capitale maggiore quello minore, il possesso fondiario più grande quello più piccolo» [ivi: 478]. Tutte le contraddizioni nascono dalla «separazione originaria del capitale dal lavoro e dal compimento di questa separazione nella scissione dell'umanità in capitalisti e lavoratori» [ivi: 467].

Finché – così ancora Engels – esistono queste «scissioni innaturali» che si possono superare solo togliendo la proprietà privata che ne è responsabile [ivi: 468], anche la scienza «nelle attuali condizioni è diretta contro il lavoro» [ivi: 480]. Cioè resta asservita a un sistema sociale irrazionale, al profitto dei pochi contro i molti, mentre al contrario la si dovrebbe mobilitare al servizio dell'immensa «forza produttiva di cui l'umanità dispone» e la quale, «se adoperata con consapevolezza e nell'interesse di tutti, ridurrebbe ben presto a un minimo il lavoro spettante all'umanità» [ivi: 473]. I *Lineamenti* non illustravano ancora come l'esistere tanto della classe dei lavoratori, possessori della «forza lavoro» (nozione adoperata da Engels [ivi: 478] con molto anticipo su Marx), quanto della classe dei capitalisti il cui capitale è «lavoro accumulato» [ivi: 467] dagli operai, fosse il risultato di precise condizioni storiche. Né all'ampiamente riconosciuto «significato del lavoro per la determinazione dei costi di produzione d'un oggetto» [ivi: 468] Engels diede il supporto di analisi tecniche le quali mostrassero il meccanismo con cui all'interno del processo produttivo agiscono il “lavoro accumulato” o capitale e il lavoro in atto dell'operaio cioè la

“forza-lavoro”.

Quel che sicuramente aiutò Marx fu la sottolineatura, nel saggio di Engels, che il punto su cui far leva nella critica dell'economia politica fosse il *groviglio delle contraddizioni* a cui porta la forma capitalistica della proprietà privata. Dell'insieme di queste contraddizioni Marx intraprese tra la primavera e l'estate del 1844 un'analisi economico-filosofica in decine di fogli di appunti. I temi erano il “salario”, il “profitto del capitale”, la “rendita fondiaria”, il “lavoro alienato”, i concetti di “proprietà privata e lavoro”, di “proprietà privata e comunismo”, di “bisogno, produzione e divisione del lavoro”, di “denaro”. In appendice gli appunti recavano una «critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale» [Marx 1844c/1976: 354], che in parte si ricollega alla *Critica* del 1843.

Questi appunti vedranno la stampa solo nel 1932, con il titolo *Manoscritti economico-filosofici del 1844. Per la critica dell'economia politica con l'aggiunta di un capitolo finale sulla filosofia di Hegel*. Contengono ampi estratti dalle opere di quegli stessi economisti che Engels aveva letto a Manchester. Ma, a differenza di Engels, Marx per criticarli adoperò una nozione di filosofia, quella di “estraneazione”, presa nel senso datole da Feuerbach: e della quale, certo anche per influenze dell'articolo di Hess *Sull'essenza del denaro*, fece adesso una trascrizione in termini specificamente sociali.

Occorre qui un breve passo indietro. Feuerbach aveva affermato che l'uomo, quando formula il concetto di Dio, trasferisce in quest'ente immaginario tutte le sue proprie qualità umane, ma elevate al massimo grado: rinunciando così, di fatto, alle sue qualità umane perché le “estranea” o “aliena” in Dio. Hess aveva spiegato come nella società industriale moderna vi fosse una fonte di “alienazione” molto più tangibile che non la religione. Nel regime di capitalismo, fondato sulla ricerca del profitto, l'ente in cui l'uomo si estranea è la ricchezza sotto forma di denaro: «Dio è solo il capitale idealizzato, il cielo è solo il mondo dei mercanti teorizzato» [Hess 1845/1961: 337]. Il denaro gli si erge di fronte come un'entità estranea, ostile perché non riesce a controllarla. Affrancarsi da quest'alienazione – dunque abolendo la proprietà privata e il

dominio del denaro, e sostituendo al capitalismo un'organizzazione sociale collettiva basata su relazioni umane non di egoismo ma di altruismo – diventava allora, certo, un obiettivo non più di teoria filosofica bensì di azione pratica. Senonché, cadendo in Hess l'accento su un'antitesi che era comunque ancora di tipo filosofico (cioè quella moralistica di egoismo e altruismo), egli pensava che per passare alla bella società del futuro bastasse, secondo il non dimenticato modello illuministico, un'opera di semplice persuasione razionale degli uomini.

Marx, nei *Manoscritti*, applicò le forme della nozione filosofica di alienazione all'esistenza concreta dell'operaio delle fabbriche, sottoposto all'alienante lavoro salariato.

«Quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più acquista potenza il mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea a fronte, e tanto più povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno egli possiede. Come nella religione. Più l'uomo mette in Dio e meno serba in se stesso» [Marx 1844c/1976: 298]. L'alienazione sociale e quella religiosa sono due forme di alienazione di dinamica simile, ma in due aree diversamente strutturate. Mentre infatti l'alienazione religiosa si innesta su alcuni tratti della natura antropica umana, quella sociale nasce dalla storia. Con, allora, la differenza essenziale che, in concreto, «l'alienazione religiosa come tale si produce soltanto nel dominio *della coscienza*, dell'interno dell'uomo, ma l'alienazione economica è l'alienazione della *vita reale*» [ivi: 324].

Il Marx radical-democratico della *Questione ebraica* aveva dichiarato, si ricorderà, di non voler trasformare «le questioni mondane in questioni teologiche», ma «le questioni teologiche in questioni mondane», cioè di non volersi occupare della «limitatezza religiosa dei cittadini» [Marx 1844/1976: 164]: nei *Manoscritti* la chiama l'«alienazione religiosa». La precisazione, nei *Manoscritti*, sulla differenza di *effetti* tra l'alienazione religiosa e quella economica (con incomparabilmente maggiore incidenza della seconda), è il segnale di quanto, nel giro di pochi mesi, l'autore avesse chiarito le sue idee.

L'annullamento di valori umani di cui è vittima l'operaio non procede da nessuna eterna legge naturale. Deriva – come nei

Manoscritti illustravano i capitoli sul salario, sul rapporto tra proprietà e lavoro, sul denaro e sul processo produttivo capitalistico basato sulla divisione del lavoro – dal fatto che l'esplicazione delle “forze essenziali umane” dell'operaio avviene al servizio della natura privatistica del capitale.

La ripercussione sulle “forze umane” è catastrofica. Il lavoro dell'operaio «non è volontario, bensì forzato, è *lavoro costrittivo*. Il lavoro non è quindi la soddisfazione di un bisogno, bensì è soltanto un *mezzo* per soddisfare dei bisogni esterni a esso», tant'è vero che «appena cessa di esistere una costrizione fisica o d'altro genere, il lavoro è fuggito come una peste» [Marx 1844c/1976: 300-1]. Nell'operaio le sensazioni vitali sono atrofizzate, «nessuno dei suoi sensi c'è più» [ivi: 335], se non nel minimo indispensabile per il sostentamento della vita. Del depauperamento è d'altronde vittima pure il capitalista, neanche lui sfugge all'alienazione indotta dall'intero sistema.

L'economia politica – scienza nata con la rivoluzione industriale e quindi «scienza della *ricchezza*» – teorizza come «suo vero ideale» umano «l'avarro *ascetico* ma *usuraio*» quando è il capitalista, e «lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*» quando si tratta dell'operaio (incitato costantemente a portare «alla cassa di risparmio parte del suo salario»). Dunque, sia pure con morfologia distinta, la scienza economica capitalista spinge alla disumanizzazione di entrambi, operaio e padrone, a entrambi insegna a rinunciare a ogni fruizione di vita, «a *risparmiare* persino il *bisogno d'aria pura* o di *movimento fisico*» [ivi: 336], se aria e movimento non sono finalizzati al sistema produttivo. Insomma «vale anche per il capitalista» la norma secondo cui in un regime di universale alienazione «ogni cosa è *altra* da se stessa, la mia attività è *altra*», ovvero tutto è consegnato nelle mani di eventi fuori dal mio controllo, a dominare è «un'*inumana* potenza» [ivi: 342].

Con la scomparsa della proprietà privata quest'alienazione universale scomparirebbe grazie al *comunismo*. Ma non quello «ancora tutto rozzo e irriflessivo» il cui primitivo ideale di «livellamento», in quanto «nega la *personalità* dell'uomo ovunque», vorrebbe ridurre «tutti gli uomini» a operai e tornare «alla

innaturale semplicità dell'uomo *povero*, rozzo e senza bisogni»; e magari contrapporre «al matrimonio» (che è una forma di proprietà privata esclusiva) «la *comunione delle donne*, in cui anche la donna diventa una *proprietà comunitaria*, una proprietà *comune*» [ivi: 321-22]. Era, predicato da Cabet, Dézamy, Weitling ecc., il «comunismo realmente esistente» [OME III: 154-55] come Marx, nell'«Epistolario del 1843» pubblicato nei DFJ, l'aveva chiamato in una lettera a Ruge del settembre 1843.

Non funziona però nemmeno il comunismo appena un po' più progredito, il quale mira a forme di dominio politico («democratico o dispotico») e perciò resta pur sempre ancora «infettato» dall'alienazione. Un altro tipo di comunismo, di «reale *appropriazione* dell'*umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo» compiuta «all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico» [Marx 1844c/1976: 323], balenò sì al Marx dei *Manoscritti*. Ma lo immaginava soltanto come «idea», come «comunismo *pensato*»: tutt'altra cosa dal pur necessario «comunismo messo in opera», dalla «reale azione comunista» [ivi: 340].

Di questa l'autore non sapeva predire nulla: solo che quell'azione la produrrà «la storia». Epperò «nell'*idea*» – cioè a livello di mero pensiero e di riflessione astratta – «sappiamo già» che anche «quel movimento» sopprimerà se stesso perché alla fine esautorerà le stesse forme politiche di cui si è servito, mentre invece sicuramente esso «nella realtà percorrerà un processo molto aspro e lungo» [*ibid.*]. Manterrà Marx anche in seguito quest'idea della grande lunghezza dei tempi storici? Di norma avrebbe dovuto. L'impossibilità di affrettare i tempi e prefigurare soluzioni l'aveva infatti dichiarata già in quella lettera del settembre 1843 a Ruge. «Fino ad ora i filosofi avevano bella e pronta sulle loro cattedre la soluzione di tutti gli enigmi», mentre «noi non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del mondo vecchio vogliamo trovare quello nuovo». Perciò «la costruzione del futuro e il ritrovamento di una soluzione valida per tutti i tempi non è affar nostro» [OME III: 154]. Saprà Marx attenersi a questa regola?

Comunque non con le teorie dei filosofi va spiegata l'alienazione socio-economica – la quale con esiti diversi ma spinta

da un'origine comune colpisce sia l'operaio che il capitalista ed è perciò universale. Non serve la filosofia di fronte all'evento storico-materiale che l'oggetto che ho prodotto mi sorge davanti come un ente ostile. Tanto meno va applicata una teoria come quella di Hegel, secondo la quale il soggetto uomo si estranea nell'oggetto quando lo produce e poi, per superare questo tipo di alienazione, gli basta capire teoreticamente, nella fase dell'"autocoscienza", di essere lui, in quanto soggetto puramente pensante, l'artefice di tutto un giro che nasce e si conclude soltanto nel pensiero. La base dell'oggettivazione/estraneazione è invece sempre una situazione storico-economica molto concreta di alienazione *sociale*.

Bisogna dunque – così il capitolo finale dei *Manoscritti* – apprezzare sì Hegel che con rimarchevole intuizione filosofica della realtà moderna, anzi addirittura ponendosi dal «punto di vista dell'economia politica moderna» [Marx 1844c/1976: 361], ha parlato dell'oggettivazione come alienazione, e ha inteso l'«autoprodursi dell'uomo come un processo» [ivi: 360], come un «risultato del suo proprio lavoro» [*ibid.*]. Senonché, avendo circoscritto le vicende dell'alienazione e della sua soppressione alla pura sfera idealistica dell'autocoscienza, il lavoro che egli «soltanto conosce e riconosce è il lavoro *spirituale astratto*», e perciò «vede soltanto l'aspetto positivo del lavoro, non quello negativo» [ivi: 361], non il lavoro alienato che opprime la vita degli operai delle fabbriche. In Hegel quindi non potevano esserci indicazioni su come liberare l'uomo dalle catene di questa faccia negativa del lavoro, legata all'assetto economico-storico capitalistico.

La critica a Hegel nell'"aggiunta finale" dei *Manoscritti* riprendeva spunti già presenti nella *Critica* del 1843, combinati però adesso con l'adesione a Feuerbach. Nel 1843 era uno Hegel che reintroduceva surrettiziamente una cattiva empiricità dei contenuti dopo averli, prima, trascesi nella metafisica; e anche adesso il «segreto» di Hegel è «il positivismo acritico e l'idealismo parimente privo di critica», ovvero una «filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente» [ivi: 359]. «L'uomo reale e la natura reale diventano semplici prodotti, simboli» [ivi: 371] di un processo filosofico che avviene fuori dagli uomini reali e dalla natura

reale, di «categorie logiche staccate dallo spirito *reale* e dalla natura *reale*» [ivi: 372]. Riguardo alla storia, Hegel «ha soltanto trovato l'espressione *astratta, logica, speculativa*, del movimento della storia, che non è peranco la storia *reale* dell'uomo come soggetto presupposto, ma soltanto *atto creazionistico, storia originaria* dell'uomo» [ivi: 357]. Da qui, intanto, la proclamata adesione di Marx alla concezione anti-idealistica feuerbachiana dell'uomo invece «immediatamente *ente naturale*» [ivi: 364] nonché “ente di genere”, tale cioè da trovare i tratti di universalità soltanto in quelli immanenti alla sua propria specie.

Di interesse nuovo sono, sparse nei *Manoscritti* ma più frequenti nel terzo (e ivi particolarmente nella sezione su “Proprietà privata e comunismo”), notazioni di metodo che troveranno prosecuzione e sviluppi solo più in là.

Marx respingeva teorie che presupponevano come un dato di fatto ciò che invece avrebbero dovuto spiegare: una delle critiche all'economia politica classica è che, per illustrare i propri assiomi, essa li trasferisce «in un inventato stato originario» il quale «non spiega niente», ma semplicemente sposta le questioni «in una grigia nebulosa lontananza» [ivi: 297]. Anche il domandarsi «chi ha generato il primo uomo e la natura in genere» proviene «da un punto di vista a cui non posso rispondere perché assurdo» [ivi: 333]: esso è conoscitivamente sterile poiché circa il luogo “originario” verso cui si retrocede non posso verificare sperimentalmente nulla.

Se poi nella ricerca dell'«*atto di origine*» retrocedo fino al Dio creatore, la sterilità conoscitiva è altrettale. Infatti «la questione di un ente *estraneo*, di un ente al di sopra della natura e dell'uomo», ancor prima che teoreticamente assurda «risulta praticamente impossibile» [*ibid.*], cioè non utilizzabile da parte della scienza ovvero di costruzioni concettuali che hanno il loro criterio di validità nella prassi della sperimentazione. Le evidenze pratiche su cui si basa lo scienziato non sono la prassi contemplata dal senso comune. Si capisce che ridurre il lungo complesso processo di formazione della natura alla semplicità di un “atto di origine” creazionistico deciso da una divinità piace al senso comune perché è cosa comoda, e perché al senso comune mancano gli strumenti per

comprendere l'autocrearsi di natura e uomo, «la sussistenza per opera propria della natura e dell'uomo» [ivi: 332].

Perciò per la «coscienza popolare» un autosussistere della natura e dell'uomo «è *inconcepibile* perché contraddice a tutte le *evidenze* della vita pratica»: quelle, si capisce, collocate dentro l'ambito angusto in cui si muove la "vita pratica" del senso comune. Marx sottolineò, a questo punto, che «la *creazione* è quindi una rappresentazione molto difficile da scacciare dalla coscienza popolare» [ibid.]. Toccava con ciò un fenomeno molto complesso. Cioè quello della stratificazione sociale delle rappresentazioni, il loro variare a seconda del variare delle tradizioni storico-sociali, della coscienza storico-sociale e della cultura storico-sociale proprie del luogo, del tempo e del gruppo sociale ai quali l'individuo appartiene. Sono filtri attraverso cui passa il formarsi delle rappresentazioni coscienziali; ed essi concorrono a far nascere quel che di lì a poco Marx ed Engels, nell'*Ideologia tedesca*, chiameranno un fenomeno di coscienza "distorta", "capovolta".

Le buone valenze del metodo scientifico-sperimentale adottato dalle scienze della natura portarono Marx all'idea che si potesse introdurre con successo quel metodo anche nelle scienze umane. Prevedeva che «la scienza naturale, un giorno, sussumerà sotto di sé la scienza dell'uomo, come la scienza dell'uomo sussumerà sotto di sé la scienza naturale: non ci sarà che *una* scienza» [ivi: 331]. Si sarebbe trovato un ponte tra natura e storia, caratterizzato sì dagli esiti cognitivamente positivi del metodo sperimentale nelle scienze naturali, ma anche dalla specificità propria delle "scienze dell'uomo". Queste, poiché si occupano delle energie produttive esplicate dagli uomini in ogni campo, hanno a che fare contemporaneamente con la natura e con la storia, ma di più con quest'ultima per il motivo peculiarissimo che ogni attività umana è di carattere specificamente storico. Essa si regge sul lavoro di una coscienza la quale costantemente ricostruisce il passato e progetta il futuro muovendo dalla propria collocazione nel presente, cioè agisce nelle dimensioni della storicità. Sicché è plausibile sostenere che proprio «la storia è la vera storia naturale dell'uomo» [ivi: 366], essendo la *coscienza della storia* il tratto che distingue il genere

umano da altri generi animali.

Marx non sa ancora come il ponte tra natura e storia vada tecnicamente costruito. Passeranno tredici anni prima che (cfr. *infra*, cap. X, 1) l'*Introduzione* del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* gli diventi una sorta di "discorso sul metodo" intorno alla compresenza di natura e storia.

Nei *Manoscritti* compariva infine qualche notazione, pure destinata ad ampliarsi, sul carattere di *produzione* come tratto distintivo di ogni e qualsiasi attività umana, materiale e "spirituale". C'è la considerazione che «religione, famiglia, Stato, diritto, morale, scienza, arte ecc. sono soltanto *particolari* modi della produzione e cadono sotto la sua legge generale» [ivi: 324]: ovvero tutti quei "modi" appartengono al campo dell'*attività produttiva umana* e con i criteri di questa vanno valutati, senza fantasie di trascendenza e di metafisica. Il problema di come *descrivere*, *distinguere* e *definire* le costruzioni cosiddette "spirituali" degli uomini, anch'esse dunque *produzioni* ma di tipo comunque assai specifico, sorgerà quasi subito nelle due opere congiunte di Marx ed Engels del 1845-46, *La sacra famiglia* e *L'ideologia tedesca*. E tornerà poi nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* quando, per distinguere le attività materiali degli uomini dalle costruzioni della coscienza, Marx assegnerà quest'ultime all'ambito della cosiddetta "sovrastruttura" (cfr. *infra*, cap. VII, 4).

I *Manoscritti del 1844*, a conti fatti, mostrano un laboratorio densissimo di esperimenti, e un Marx addirittura sopraffatto dalle novità che premono tutte insieme e tutte in una volta reclamano voce. Parecchi spunti troveranno sviluppo, qualche infatuazione e affrettato entusiasmo cadranno, il nume Feuerbach sopravvive ma, di lì a poco, molto ridimensionato.

Come racconta nella *Prefazione* ai *Manoscritti*, la quantità di materiale e di letture lo aveva dissuaso dalla vecchia idea di una critica complessiva «della scienza del diritto e dello Stato sotto forma di una critica della filosofia del diritto *hegeliana*». Adesso progettava invece, dopo un primo opuscolo di critica dell'economia politica, diversi altri dedicati rispettivamente alla critica del diritto, della morale e della politica. Poi avrebbe ricollocato tutto in un

lavoro sistematico d'insieme [ivi: 251]. L'entusiasmo della scoperta per lui nuovissima dell'economia politica borghese gli fece pensare, fortunatamente solo per poco, che sulla base della critica dell'economia politica si potesse e dovesse costruire un intero sistema filosofico. La chiave vera del pensiero di Marx sarà di lì a poco il rifiuto dell'idea stessa di "sistema", intesa nel tradizionale senso filosofico della parola.

Nota bibliografica

Degli emigrati tedeschi in Francia nella prima metà dell'Ottocento e della loro stampa si è occupato Grandjonc [1970]; come anche dell'emigrazione operaia degli anni 1830-52 [Grandjonc 1972] e del rapporto di Marx con i comunisti tedeschi a Parigi nel 1844 [Grandjonc 1974].

Informazioni sul periodo parigino di Marx in Cornu [1962] e AA.VV. [1990].

Tutti gli articoli dei DFJ si trovano raccolti in Bravo [2001]. Su Bruno Bauer in generale ma anche sulla sua posizione nella questione ebraica, si può vedere Gargano [2003]. Al tema della "questione ebraica" in Marx e ai problemi a essa connessi introduce bene Pisanò [1987].

Sulle esperienze di Engels a Manchester dà ragguagli Schmidtgall [1981].

Gli scritti di Marx

Degli scritti marxiani del 1844 sono stati pubblicati postumi (1932) i cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

V. Profugo a Bruxelles: economia, movimento operaio, teoria della storia

1. A Bruxelles

Su pressioni del governo prussiano il ministro francese degli interni Guizot aveva espulso dalla Francia nel gennaio 1845 i più autorevoli collaboratori del «Vorwärts!». All'inizio di febbraio Marx si trasferì con la famiglia a Bruxelles. Vi rimarrà fino al marzo 1848, sempre comunque con il divieto di attività politica, adesso da parte della polizia belga. Poiché di lui anche la polizia prussiana continuava a interessarsi, rinunciò nel dicembre 1845 alla cittadinanza prussiana diventando da allora giuridicamente un apolide.

A Bruxelles continuò gli studi di economia. Restano, in una quindicina di quaderni, estratti da Quesnay, Sismondi e Buret, da storie dell'economia politica (Pecchio, MacCulloch e altri), della tecnica e della tecnologia (Girardin, Babbage, Ure), di scienze demografiche (Petty e Sadler), della moneta, del sistema bancario e del commercio (Tooke, Wade, Cobbett). Legge anche testi socialisti di Owen e di oweniani; e nel luglio 1845, accompagnato da Engels che in aprile lo aveva raggiunto a Bruxelles, va per un mese a studiare economia a Londra e Manchester. Torna con estratti dalla *Ricerca sui principi della distribuzione della ricchezza* (1824), del socialista utopista irlandese William Thompson.

Quegli studi avrebbero dovuto sfociare in due volumi di *Critica della politica e dell'economia politica* per i quali stipulò un accordo con un editore tedesco. Ebbe un anticipo di 1.500 franchi, ma l'anno dopo, di fronte agli ostacoli di censura, l'editore annullò il contratto.

I Marx vivono di quella somma (e dei mille franchi avuti da Marx a compenso del libro *La sacra famiglia*, di cui tra poco), inoltre di soldi e prestiti racimolati qua e là, e di sottoscrizioni fatte da amici socialisti in Germania. Marx, suscettibilissimo in cose di denaro, le accettò sempre con riluttanza, quasi fossero elemosine. Traslocarono in case via via meno care, e intanto la famiglia cresceva. Nel settembre 1845 nacque Laura, nel dicembre 1846 il beniamino di casa, Edgar, che non resse agli stenti della vita di esilio. Morirà a poco più di otto anni, vittima della miseria londinese che rapirà ai Marx anche un altro figlio e una figlia, Guido e Franziska entrambi di pochi mesi, nonché un bambino neonato. Per la famiglia furono colpi terribili.

Due fatti importanti segnarono quegli anni: la partecipazione ormai attiva di Marx al movimento comunista, e il collegarsi di quest'attività a una nuova visione della storia. Durante il soggiorno londinese dell'estate del 1845 aveva conosciuto esponenti della cosiddetta Lega dei Giusti, in particolare Weitling, incontrato del resto già a Parigi. La Lega esisteva dal 1836, era diventata a poco a poco internazionale, ma senza un'adeguata struttura organizzativa. Marx ed Engels progettaronò una rete di "comitati di corrispondenza" che collegassero le sezioni, e nel febbraio 1846 ne organizzarono uno a Bruxelles.

Nei *Manoscritti* parigini Marx aveva pensato al comunismo soprattutto come a un'idea filosofica. Ma poich'esso prospettava l'abolizione della proprietà privata, gli era altresì parso l'unica alternativa alle ingiustizie sociali. In una riunione del marzo 1846 del "Comitato di corrispondenza" disse però anche che di una realizzabilità immediata del comunismo «non si può parlare affatto, prima occorre che vada al governo la borghesia» [in Hess 1959: 151]. E che «rivolgersi ai lavoratori senza avere idee rigorosamente scientifiche e una dottrina concreta, è un giocare con la propaganda da irresponsabili e a vuoto, con soltanto, da un lato, un apostolo invasato, e dall'altro degli asini che lo ascoltano a bocca aperta» [in Maenchen-Helfen/Nikolajevsky 1933: 104]. Gli scomparve l'idea di costruire sui concetti di comunismo e di critica dell'economia politica un sistema filosofico. Al contrario, fu la critica al sistema

economico capitalistico a far rivedere a Marx ed Engels le loro idee filosofiche.

2. «La sacra famiglia», un addio ai giovani-hegeliani

Entrambi già durante l'incontro parigino avevano pensato a un libro in comune contro gli ex amici giovani-hegeliani. Uscì presso un editore di Francoforte nel febbraio 1845, con il titolo *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*. Che il titolo incentivasse le vendite è da escludere. Le parole "Sacra famiglia" volute dall'editore per ragioni mediatiche in realtà solleticavano, per la blasfemia di nominare la "Sacra famiglia" della tradizione religiosa cristiana, soltanto pochi intellettuali.

I componenti della "Sacra famiglia" erano i fratelli Bruno ed Edgar Bauer e i loro seguaci della rivista berlinese «Gazzetta universale di letteratura». Tanta carta stampata per polemizzare contro un gruppo minuscolo di intellettuali si spiega solo perché a quell'ambiente erano appartenuti per anni pure Marx ed Engels, e criticare "Bauer e soci" significava anche sciogliersi da quel passato, cioè dalla versione di sinistra delle dottrine hegeliane a suo tempo professata.

Quella degli hegeliani di sinistra, dicono adesso i due autori, era una sorta di rivoluzione soltanto pensata, illusa di cambiare il mondo con la sola forza delle idee, semplicemente contrapponendo idee a idee. Invece «le idee non possono mai portare oltre una vecchia situazione del mondo, ma sempre soltanto oltre le idee della vecchia situazione del mondo. In generale le idee non possono *attuare niente*. Per l'attuazione delle idee c'è bisogno degli uomini, i quali impiegano una forza pratica» [Marx/Engels 1845/1972: 133]. Nessuna «conoscenza della realtà storica» può esserci finché si «esclude dal movimento storico il comportamento teoretico e pratico dell'uomo verso la natura, la scienza della natura e l'industria»; di nessun periodo storico si ha vera conoscenza «senza, per esempio, aver conosciuto l'industria di questo periodo, il modo di produzione immediato della vita stessa» [ivi: 167].

Una serie di sezioni della *Sacra famiglia* mostrava, con minuziosi riferimenti ai testi dei giovani-hegeliani, che i concetti idealistico-speculativi non funzionavano nella disamina di temi quali lo Stato e la società civile moderni, la storia delle rivoluzioni in Francia dal 1789 al 1830, o anche di temi filosofici come ad esempio il materialismo francese del XVIII secolo. Un paragrafo apposito (*// mistero della costruzione speculativa* [ivi: 62-65]) sintetizzava la critica fatta da Marx al metodo speculativo hegeliano nei manoscritti inediti del 1843-44.

La filosofia spiritualistica predilige, nella storia, solo «i fatti politici, letterari e teologici [...]». Come separa il pensiero dai sensi, l'anima dal corpo, se stessa dal mondo [...], allo stesso modo vede il luogo di nascita della storia non nella produzione rozzamente materiale che ha luogo sulla terra, ma in cielo, nel formarsi vaporoso delle nuvole» [ivi: 167]. Bisogna dalle nuvole scendere a terra, ivi individuare le forze motrici reali della storia.

Tra queste la decisiva, così gli autori della *Sacra famiglia*, è ormai nell'epoca moderna il proletariato. Si tratta di una forza pratica oggettiva della storia, al di là dei suoi programmi e obiettivi in situazioni particolari. In Inghilterra e Francia anzi, come sembra ai due autori, «una grande parte del proletariato è già *cosciente* del suo compito storico e lavora costantemente a portare questa coscienza alla chiarezza completa» [ivi: 38]. Individuare in ogni epoca storica le reali forze dominanti dovrà dunque essere il compito di una teoria della storia del tutto inedita.

3. «L'ideologia tedesca» e la teoria della storia

Secondo uno sguardo retrospettivo di Engels del 1885, la nuova concezione della storia fu un prodotto autonomo di Marx. A Manchester egli, Engels, avrebbe sì «toccato con mano che i fatti economici, che sino allora la storiografia aveva disdegnati o tenuti in nessun conto, sono, per lo meno nel mondo moderno, una forza storica decisiva»; ma Marx fin dal 1844 aveva generalizzato tale ipotesi «nel senso che non lo Stato condiziona e regola la società

civile, ma la società civile condiziona e regola lo Stato, che dunque la politica e la sua storia devono essere spiegate sulla base dei rapporti economici e del loro sviluppo, e non viceversa» [Engels 1885/1966: 1085-86].

Quando i due si incontrarono a Bruxelles, Marx «aveva già pienamente elaborato nelle sue linee fondamentali la sua concezione materialistica della storia, e allora ci accingemmo a sviluppare nei particolari e nelle direzioni più diverse questa nostra nuova concezione» [ivi: 1086]. Progettarono di ampliare la critica a Bruno Bauer; e di aggiungervi anche una dettagliata polemica contro Stirner, altra loro conoscenza giovane-hegeliana, del quale era appena uscito il libro *L'Unico e la sua proprietà* (1845), un manifesto dell'individualismo anarchico. Ma il lavoro si dilatò fino a diventare nella primavera-estate del 1846 un manoscritto in due volumi, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*. Fallita la ricerca di un editore, il manoscritto fu abbandonato alla «rodente critica dei topi» come Marx dirà parecchi anni dopo, nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* [Marx 1859/1986: 300]. L'edizione critica postuma, nel 1932, costò fatica perché i topi avevano lavorato davvero.

Il lungo primo capitolo ("Feuerbach. Antitesi fra concezione materialistica e concezione idealistica") – con Feuerbach però subito accantonato perché dal suo materialismo e dalla sua critica materialistica all'idealismo esulava appunto l'elemento "storia" – espone la nuova concezione che, agli occhi degli autori, voleva essere finalmente, di contro alle vecchie storiografie tradizionali e alla nuova storiografia idealistica (hegeliana), una funzionale «scienza della storia» [Marx/Engels 1846/1972: 14].

È invalso leggere *L'ideologia tedesca* soltanto per l'esposizione molto articolata di quella concezione della storia. Alle successive altre parti dell'opera – di critica a Bruno Bauer e Stirner e ai "veri socialisti", quelli che in Germania deducevano le idee di socialismo (di "vero socialismo" lo chiamavano) da principi filosofici quali lo "spirito" e il "sentimento" – si guardò spesso come a una polemica inattuale e senza interesse. Certo, la lettura ne è faticosa, come per

analogo motivo quella della *Sacra famiglia*. Però mostrano anche come la teoria materialistica della storia, formulata di fresco, sia subito servita a dissezioni molto stringenti.

La nuova “scienza della storia” afferma anzitutto che «la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza è in primo luogo direttamente intrecciata all’attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale». Significa che «produttori delle loro rappresentazioni, idee ecc.» sono «gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese». Il vecchio termine generico di “situazione” usato da Marx nel 1843, nell’articolo della RZ sui vignaioli della Mosella (cfr. *supra*, cap. III, 2), si è dunque precisato, diventando adesso quello specifico di “forze produttive” e di corrispondenti “relazioni”. Negli uomini, poi, persino le «immagini nebuloze che si formano nel cervello» sono «necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali» [ivi: 21-22].

La storiografia idealistica – sedicente «obiettiva» perché vuole «concepire le situazioni storiche separate dall’attività» [ivi: 41], cioè dall’attività materiale, ossia dagli uomini che nello sviluppare la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali «trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero» [ivi: 22] – è di un’ingenuità sconcertante. Essa «crede sulla parola ciò che ogni epoca dice e immagina di se stessa» [ivi: 48], accetta «tutte le illusioni di queste epoche e le illusioni filosofiche su queste illusioni» [ivi: 134]. Sicché immagina che questa o quell’epoca sia ad esempio «determinata da motivi puramente “politici” o “religiosi”» [ivi: 40], o putacaso dall’“autocoscienza” o da qualche altra analoga categoria filosofica come l’“idea” o il “puro spirito”. Immaginando ciò, quella storiografia fa “ideologia”.

La parola “ideologia”, di significato per nulla univoco, non è nata con Marx ed Engels. L’avevano coniata i cosiddetti “ideologi” del tardo illuminismo francese (soprattutto Destutt de Tracy), presso i quali indicava semplicemente lo studio della genesi,

combinazione e struttura delle idee partendo dalla base delle sensazioni. Nell'*Ideologia tedesca* indica invece un procedimento di pensiero nel quale «gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura» [ivi: 22]: “capovolti”, perché gli *effetti* che i rapporti reali producono nel cervello degli uomini reali vengono scambiati per *cause* di quei medesimi rapporti. Ma davvero “ideologia” significa soltanto un insieme di rappresentazioni e percezioni della realtà distorte e sbagliate? Marx correggerà già parecchio il tiro quando nel 1859, nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, darà la prima (sinteticissima) esposizione pubblica della nuova teoria della storia (cfr. *infra*, cap. VII, 4).

Trasformare la «storia della coscienza che gli uomini hanno di se stessi» in «fondamento della storia reale degli uomini» rende in ogni caso facilissima l'operazione svolta dalla concezione idealistica. Essa definisce «storia “dell'uomo” la storia della coscienza, delle idee [...], delle rappresentazioni fissate» e la sostituisce alla «storia reale» [ivi: 177]; separa il «riflesso ideale delle collusioni reali da queste collusioni» [ivi: 286] e lo rende indipendente; descrive «uno sviluppo e una storia delle pure idee», una mera filiazione di idee da idee dopo aver scisso quest'ultime «dagli individui e dalle loro condizioni empiriche che servono ad esse di fondamento» [ivi: 335].

Ciò non vuol dire che il nesso fra l'attività materiale degli uomini e le elaborazioni concettuali sia rigidamente unidirezionale, che l'attività materiale condizioni il mondo dei concetti con un rapporto di causa-effetto meccanico, immediato, deterministico. Fin dall'inizio i due autori l'avevano escluso, rilevando che «le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze» [ivi: 39]. All'interno di qualunque formazione economico-sociale il rapporto mondo-idee è un processo di interazione tra le condizioni da un lato, e le risposte concettuali a esse dall'altro. Il mondo delle rappresentazioni è in ogni epoca il prodotto attivo delle generazioni che si succedono l'un l'altra, ognuna delle quali sfrutta i materiali ricevuti dalle precedenti, e «quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato», mentre dall'altra «modifica le vecchie circostanze con una attività del tutto cambiata» [ivi: 35].

Quanto gli autori dell'*Ideologia tedesca* avvertissero la complessità delle griglie attraverso cui la realtà giunge alla coscienza, risulta confermato dalle analisi intorno a Bruno Bauer, Stirner e ai "veri socialisti".

La polemica con Bauer c'era già nella *Sacra famiglia*, e di Stirner viene smontato il ribellismo individualistico, dovuto al suo aver trasceso i nessi che la sfera ideologica ha con il reale. Necessariamente diversa era in questo contesto la resa dei conti con Feuerbach, il quale aveva intuito la radice antropologica materiale di almeno una delle forme ideologiche, quella religiosa. Si trattò dunque, nella discussione con Feuerbach, di una controversia all'interno del comune fronte materialistico. Al materialismo feuerbachiano i due autori rimproverarono di considerare le relazioni interumane senza calarle nella storia.

Le parti "polemiche" sono la prima applicazione della teoria marx-engelsiana della storia al terreno concreto di una situazione socio-economica specifica, quella nazionale tedesca. Chi voglia farsi un'idea dell'intricato interagire tra il mondo delle cose e le percezioni ed elaborazioni concettuali di esso (o insomma di come la concezione cosiddetta "materialistica" della storia, se applicata bene, non sia una comoda etichetta), non ha che da leggere quelle parti dell'*Ideologia tedesca* di solito trascurate.

Di fronte agli estremamente complessi nessi tra idee e realtà, Marx ed Engels si guardarono dall'intendere la loro concezione come una filosofia della storia. «Di per sé, separate dalla storia reale», dicevano, le «astrazioni» concettuali con cui inevitabilmente deve lavorare anche la stessa concezione materialistica (quelle ad esempio di produzione, presupposti materiali, forze produttive, serialità delle formazioni economico-sociali ecc.) «non hanno assolutamente valore»: possono servire «a facilitare l'ordinamento del materiale storico, a indicare la successione dei suoi singoli strati», ma «non danno affatto, come la filosofia, una ricetta o uno schema sui quali si possano ritagliare e sistemare epoche storiche» [ivi: 23].

Nell'*Ideologia tedesca* e poi nei grandi testi di economia politica Marx ha fornito varie esposizioni del succedersi diacronico delle

“formazioni economico-sociali”, l'antica, la feudale, la borghese moderna. Non implicavano un valore di “dimostrazione”, tra l'altro per il semplice motivo che il succedersi delle epoche lo presupponeva come cosa nota, basata su una concezione della storia come sviluppo che nell'Ottocento era nozione diffusa e comune. Le esposizioni rientravano nel lavoro preparatorio, davano al materiale storico alcune sommarie catalogazioni. Ognuna doveva poi esser resa parlante mediante analisi specifiche.

4. Le «Tesi su Feuerbach» e un libro contro Proudhon

Nel 1845, poco prima dell'*Ideologia tedesca*, Marx scrisse undici aforismi su Feuerbach che riassumevano i risultati filosofici raggiunti in quegli anni. Rimasero inediti fino a quando, con il titolo *Tesi su Feuerbach*, non li pubblicò Engels nel 1888 in appendice al suo opuscolo *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*. Secondo Marx «il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach)» era ch'esso «considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico» e non concepisce la *prassi* come una componente essenziale del processo conoscitivo (Tesi I [Marx 1845/1972: 3]). Invece proprio «la questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione *pratica*», essendo «nella prassi» che «l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere [...] del suo pensiero» (Tesi II [*ibid.*]).

La necessità dell'elemento pratico-sperimentale è confermata dall'esser «tutta la vita sociale essenzialmente *pratica*», con l'orientamento sulla prassi ottimo antidoto, tra l'altro, ai vicoli ciechi dell'irrazionalismo: «tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi» (Tesi VIII [ivi: 5]). In quest'ottica il limite di Feuerbach sta nell'aver egli fatto del sentimento religioso un attributo dell'«individuo umano astratto, – isolato» (Tesi VI [*ibid.*]), nel non aver compreso che «il “sentimento religioso” è esso stesso un prodotto sociale» (Tesi VII [*ibid.*]). Ogni

materialismo che prescinda da questa dimensione storico-sociale è una teoria astratta e unilaterale la quale «dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve esser educato» (Tesi III [ivi: 4]).

Da parte di Marx era il richiamo al circolo dialettico di condizioni oggettive reali e di interventi umani attivi sulle medesime, formulato anche nell'*Ideologia tedesca*. La Tesi XI, molto nota, secondo cui sinora «i filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo», mentre invece «si tratta di *trasformarlo*» [ivi: 5], implica appunto che l'unica praticabile bussola per la trasformazione, ossia per l'intervento rivoluzionario umano sulla realtà, sia una concezione (materialistica) incentrata sull'elemento della storia.

A non riconoscere il carattere condizionante della base socio-economica, a illudersi che a fare la storia bastino le idee della coscienza, ci si preclude l'eliminazione delle contraddizioni, miserie e sofferenze di questo mondo. Ovvero ci si preclude un intervento efficace sulle ingiustizie sociali prodotte dal capitalismo. È, questo, il succo teoretico di un libro polemico, la *Miseria della filosofia*, che Marx compose in francese tra il 1846 e il 1847 [Marx 1847/1973]. Il titolo era ironico e provocatorio, contro lo scritto *Sistema delle contraddizioni economiche o filosofia della miseria* (1846) di Proudhon.

Anche per costui infatti – affine in ciò ai socialisti cosiddetti utopisti che sono nel mirino di Marx perché in essi le idee soggettive di giustizia e uguaglianza gli sembrano prevalere su sobrie analisi scientifiche della realtà – «le astrazioni e le categorie sono la causa prima» di ogni movimento, nel senso che «secondo lui esse, e non gli uomini, fanno la storia»: così Marx riassunse la cosa in una lettera del 28 dicembre 1846 al liberale russo Annenkov [OME XXXVIII: 466]. La caratteristica del progetto di Proudhon fu che in un'epoca in cui cominciava a svilupparsi la grande industria, egli era alla ricerca di soluzioni che corrispondevano a una mentalità artigiana, ai desideri e ai rimpianti dei piccoli produttori. Con la contraddizione di pretendere poi che lo Stato, aborrito dall'anarchismo di Proudhon, fornisse tuttavia alle associazioni di

produttori-consumatori garanzie generali per il tipo di scambi cooperativistici ai quali miravano.

Nel socialismo francese l'afflato moralistico degli scritti di Proudhon ebbe echi notevoli. Un intero filone letterario di denuncia dei mali sociali si alimentò di temi proudhoniani e delle connesse ricette cooperativistiche e associazionistiche. Le quali, in realtà, non avrebbero potuto reggere neanche a livello economico-tecnico, costando esse più di quanto producessero. Sicché Marx nella *Miseria della filosofia* dovette occuparsi anche di dettagliate analisi economiche.

Per il Marx della seconda metà degli anni '40 le analisi economiche furono il modo di stare con i piedi sul solido terreno della storia. La storia contemporanea gli mostrò lo sfruttamento del lavoro salariato degli operai da parte dei proprietari di capitale. Dunque nessuna contraddizione della società moderna si sarebbe risolta senza, anzitutto, la liberazione di questa classe oppressa. Lo spiegò anche in conferenze divulgative tenute nel dicembre 1847 presso l'associazione degli operai tedeschi a Bruxelles. Le pubblicherà nel 1849 sulla «Nuova Gazzetta renana» («Neue Rheinische Zeitung», NRZ), con il titolo *Lavoro salariato e capitale*.

Nota bibliografica

Su Marx a Bruxelles si può vedere Maesschalck [2005]; e Barzen [1990] per qualche particolare sulla genesi dell'*Ideologia tedesca* sin dalla fine del soggiorno parigino. Una recente ricostruzione del nascere della concezione materialistica della storia c'è in Thomson [2004]. Sulla critica marx-engelsiana a Stirner: Maruhn [1982].

Notizie dettagliatissime sul biennio 1845-46, nell'ottica della formazione del materialismo storico, vi sono in Cornu [1970].

Su cosa significasse all'epoca uno scritto come *La sacra famiglia*, e sul posto che ha nella pubblicistica di Marx ed Engels si può vedere Merker [1986]; e Merker [1986a] per analoghe indicazioni su retroterra e contesto dell'*Ideologia tedesca*.

Gli scritti di Marx

Degli scritti di Marx del periodo 1845-47 hanno avuto pubblicazione postuma le *Tesi su Feuerbach* nel 1888 (a cura di Engels), e *L'ideologia tedesca* nel 1932 (a cura dell'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca).

VI. Dal 1848 all'esilio in Inghilterra

1. «*Uno spettro si aggira per l'Europa*»

Con un suo congresso a Londra del giugno 1847 la Lega dei Giusti aveva cambiato il suo nome in Lega dei Comunisti, e voleva programmi non più di setta ma da propagandare alla luce del sole.

Un primo abbozzo lo fornì Engels in ottobre, con i *Principi del comunismo* in forma di catechismo, a domande e risposte. Alla domanda «che cos'è il comunismo?», seguiva ad esempio la risposta che «il comunismo è la dottrina delle condizioni della liberazione del proletariato» [Engels 1847/1973: 360]. Già introdotto da Saint-Simon in sostituzione di “plebe” e “popolo”, usati ancora durante e dopo la Rivoluzione francese, il termine “proletariato” si riferiva ormai alle caratteristiche della classe operaia nell'epoca della rivoluzione industriale. Così lo intendeva anche Engels, definendolo «la classe di coloro che non hanno possesso alcuno, che sono costretti a vendere ai borghesi il proprio lavoro per averne in cambio i mezzi di sussistenza necessari per il loro sostentamento» [ivi: 362].

Al secondo congresso della Lega dei Comunisti, nel dicembre del 1847, Marx ed Engels esposero in vivaci dibattiti quelli che secondo loro dovevano essere i nuovi principi di teoria e di azione. Il congresso li incaricò di stendere il programma. Nel febbraio del 1848, quando già li si minacciava di provvedimenti disciplinari se non consegnavano il manoscritto, uscì a Londra un testo anonimo in tedesco, il *Manifesto del partito comunista*. La prima traduzione inglese, due anni dopo, ne indicò gli autori.

Quell'opuscolo di una trentina di pagine è tuttora lo scritto di argomento socio-politico più conosciuto dell'epoca moderna. Già alla fine dell'Ottocento – lo constatò Engels nel suo saggio *Per la*

storia della “*Lega dei comunisti*” – «esso ha fatto il giro del mondo, è stato tradotto in quasi tutte le lingue, e serve anche ora di guida al movimento proletario nei paesi più diversi» [Engels 1885/1966: 1090].

La parola *partito* non aveva il significato che avrà più in là nell'Ottocento e Novecento. Indicava solo una corrente di opinioni e interessi da far valere nella vita politica, non un organismo più o meno saldo e disciplinato. Al “comunismo”, poi, avevano fatto pubblicità soprattutto gli avversari. Lo ricordava la prima famosissima frase dell'opuscolo: «Uno spettro si aggira per l'Europa – lo spettro del comunismo», contro il quale tutti i reazionari «della vecchia Europa [...] si sono alleati in una santa caccia spietata» [Marx/Engels 1848/1973: 485]. Sicché «è tempo che i comunisti espongano apertamente a tutto il mondo il loro modo di vedere [...], e che alle fiabe dello spettro del comunismo contrappongano un manifesto del partito» [*ibid.*].

Nulla c'era nel *Manifesto* che gli autori non avessero detto anche prima. Qui però era esposto in un linguaggio piano, comprensibile, e si concludeva con un appello all'azione collettiva, suggestivo come la frase iniziale sullo “spettro”. In una «rivoluzione comunista», di «abbattimento violento di ogni ordinamento sociale esistente», i proletari «non hanno nulla da perdere fuorché le loro catene» e invece «un mondo da guadagnare». Da qui l'incitamento finale, «*Proletari di tutti i paesi, unitevi!*» [ivi: 518].

Apparteneva alla concezione materialistica della storia l'altrettanto celebre affermazione in apertura del primo capitolo (“Borghesi e proletari”), ovvero che «la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi» [ivi: 486]. Figurava come dato oggettivo, non come apprezzamento di valore. Veniva puntualizzata anche la «funzione sommamente rivoluzionaria» della borghesia nella storia, avendo essa «distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliache», «creato ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche», «fatto ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le Crociate» [ivi: 488-89].

Poiché i rapporti di proprietà e il modo di produzione esistenti

dentro la società feudale erano diventati «altrettante catene» [ivi: 491] per le forze produttive borghesi in essa sviluppatesi, le rivoluzioni antifeudali provvidero a spezzarle. Il *Manifesto* stabilì una stretta analogia tra i due tipi di rivoluzione che connotano il mondo moderno, la borghese e la proletaria. Non appena infatti il dominio della borghesia si è affermato, ecco che la successiva «storia dell'industria e del commercio» altro non è che una rinnovata «storia della ribellione delle moderne forze produttive» [*ibid.*], stavolta però quelle impersonate dagli operai. Adesso è il proletariato a scendere in campo contro quei «rapporti di proprietà che sono le condizioni di esistenza della borghesia e del suo dominio» [*ibid.*].

Condannando la borghesia a drammatica miseria masse crescenti di lavoratori, la sua esistenza «non è più compatibile con la società» [ivi: 497]; d'altro lato, poiché per le proprie esigenze produttive essa ha creato la massa dei lavoratori salariati, ha anche prodotto, per necessità storica oggettiva, «innanzi tutto i suoi propri seppellitori» [ivi: 498]. Cioè ha fatto nascere il proletariato, la classe chiamata storicamente alla rivoluzione sociale contro il capitale.

Il secondo capitolo del *Manifesto* ("Proletari e comunisti") svolgeva un discorso su due piani. Dal lato dei valori sottolineava che l'accusa ai comunisti di abolire i valori universali della "libertà", "personalità", "proprietà", "famiglia", "religione", "patria" ecc. non regge: qualunque universalità avessero quei valori, la prassi borghese l'ha negata e vi ha sostituito i propri interessi particolari. Dal lato dei compiti politici il proletariato doveva impadronirsi dei gangli istituzionali «per strappare alla borghesia, a poco a poco, tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, vale a dire del proletariato stesso organizzato come classe dominante, e per aumentare, con la massima rapidità possibile, la massa delle forze produttive» [ivi: 505]. Il traguardo è che a una società divisa in classi antagoniste subentri «un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti» [ivi: 506].

Univa i due discorsi il richiamo (già formulato nell'*Ideologia tedesca*) a una dinamica della storia secondo cui sempre «in seno

alla vecchia società si sono formati gli elementi di una società nuova» e «con la dissoluzione dei vecchi rapporti di esistenza procede di pari passo il dissolvimento delle vecchie idee» [ivi: 504]. Chiunque nell'epoca del contrasto tra borghesi e proletari si professava socialista, andava perciò giudicato in base al suo atteggiamento verso quegli elementi nuovi.

Il terzo capitolo del *Manifesto*, dedicato alla “letteratura socialista e comunista”, polemizzava con tre tipi di socialismo definiti o semplicemente reazionari oppure incapaci di capire i germi storico-sociali del futuro per difetto di metodo. C'è un “socialismo” che, o per simpatie di classe verso il vecchio regime feudale alimentate dagli esponenti della nobiltà, o perché disorientato dalle novità introdotte dalle rivoluzioni borghesi, traveste con fraseologia socialista e populista il desiderio di tornare a forme preborghesi di economia. La critica al sistema borghese e alle sue ingiustizie viene in tal caso da destra, non da sinistra. Nel senso che, «per crearsi delle simpatie, l'aristocrazia doveva fingere di perdere di vista i propri interessi e formulare il suo atto d'accusa contro la borghesia unicamente nell'interesse della classe operaia sfruttata», il che però è operazione «sempre di effetto comico per la totale sua incapacità di comprendere l'andamento della storia moderna» [ivi: 507].

Un altro tipo di socialismo viene chiamato “conservatore o borghese”. Rappresentato dalla *Filosofia della miseria* di Proudhon (cfr. *supra*, cap. V, 4), non vuole menomamente «l'abolizione dei rapporti di produzione borghesi, che può conseguirsi soltanto per via rivoluzionaria», ma soltanto renderli più razionali mediante «miglioramenti amministrativi» [ivi: 513]. Esso, in sostanza, sostiene «che i borghesi sono borghesi – nell'interesse della classe operaia» [ivi: 514].

V'è infine il “socialismo e comunismo critico-utopistici” di Saint-Simon, Fourier, Owen e altri. La sua critica di «tutte le basi della società esistente» è stata certamente di «grandissimo valore per illuminare gli operai» [ivi: 515]. Ma le proposte che fa sono la negazione di ogni azione sociale risolutiva. In luogo dell'azione sociale subentrano le personali invenzioni degli utopisti, «al posto

delle condizioni storiche dell'emancipazione, condizioni fantastiche; al posto del graduale organizzarsi del proletariato come classe, una organizzazione della società escogitata di sana pianta» [ivi: 514-15].

2. // 1848

Fu del tutto casuale che il *Manifesto* uscisse alla vigilia delle rivoluzioni liberal-democratiche del 1848. Il suo quarto e ultimo capitolo ("Posizione dei comunisti rispetto ai diversi partiti d'opposizione") comunque, essendoci già stati moti democratici nel 1830, dava indicazioni su come i comunisti dovessero comportarsi nelle nuove "rivoluzioni borghesi" che in Europa sarebbero sicuramente avvenute. Ai corifei della Santa Alleanza non parve perciò vero di includere, tra le altre nefandezze di cui accusare i "comunisti", anche quella di aver preparato il 1848.

In quel capitolo era detto che «i comunisti appoggiano dappertutto ogni moto rivoluzionario contro le condizioni sociali e politiche esistenti» [Marx/Engels 1848/1973: 518]. Sarebbe stato strano il contrario, vista l'ampiezza del fronte antiassolutistico da cui scaturiranno appunto i moti del 1848. In esso i "comunisti" erano una minoranza; e – come ogni altra componente delle opposizioni – preferivano governi borghesi alle autocrazie dell'epoca della Restaurazione. C'era però un altro punto, essenziale.

Gli autori del *Manifesto* ritenevano la Germania senz'altro «alla vigilia della rivoluzione borghese», che anzi vi si sarebbe compiuta «in condizioni di civiltà generale europea più progredite e con un proletariato molto più sviluppato» che non nell'Inghilterra del Seicento o nella Francia del Settecento [ivi: 517], cosa del resto ovvia dal momento che nel frattempo c'era stata una crescita della classe operaia proporzionale allo sviluppo della rivoluzione industriale. La conclusione che trassero fu che proprio perciò «la rivoluzione borghese tedesca non può essere che l'immediato preludio di una rivoluzione proletaria» [ivi: 518]. Il punto è cruciale: il testo fondativo del "partito comunista" esprimeva la convinzione che la rivoluzione "proletaria" seguisse *immediatamente* a quella

“borghese”.

Particolarmente in Germania si sarebbe trattato «di servirsi subito delle condizioni sociali e politiche che la borghesia deve introdurre insieme col suo dominio, come di altrettante armi contro la borghesia, e affinché dopo la caduta delle classi reazionarie in Germania subito si inizi la lotta contro la borghesia stessa» [ivi: 517]. Di questi testi e luoghi sarà utile ricordarsi nel momento di considerare l'eredità del pensiero politico di Marx poiché in essi si generarono alcuni nodi teorico-pratici di lungo e negativo destino.

Nacque proprio qui la tesi – assai longeva nelle parti “marxiste” del movimento operaio – che le rivoluzioni liberal-democratiche dovevano essere semplici antefatti dell’onnirisolutiva rivoluzione socialista. Implicava, a risvolto, la visione di un miracoloso accelerarsi delle vicende storiche a partire da un certo punto: a confronto dei lunghi secoli di *ancien régime* feudale trascorsi prima delle rivoluzioni borghesi sarebbe bastato, in situazioni favorevoli, un tempo minimo per arrivare, dopo, alle trionfanti rivoluzioni socialiste. Intanto però proprio quella tesi indeboliva subito qualunque rivoluzione borghese, se chi le si diceva alleato nella battaglia proclamava che all’indomani della vittoria di quella rivoluzione avrebbe rovesciato l’assetto socio-politico da essa creato.

Congruente ai tempi era invece la rivendicazione, nel *Manifesto*, di un forte ruolo comunque ormai autonomo del movimento popolare (o del “proletariato” come lo chiamavano i due autori). Quanto qui i tempi fossero maturi si vide nei moti rivoluzionari che, sulla scia dell’insurrezione repubblicana parigina del 24 febbraio 1848, scossero l’Europa continentale per più di un anno. Il proletariato e le associazioni operaie vi comparivano non solo come alleati delle forze borghesi contro le vecchie autocrazie feudaleggianti, ma già anche, ad esempio nel giugno 1848 a Parigi, come protagonisti autonomi e con obiettivi propri.

La questione del collegamento tra le rivoluzioni borghesi e le rivendicazioni operaie Marx l’aveva posta sin da quando, nell’inverno 1847-48, aveva trasformato a Bruxelles un giornale democratico esistente, la «Gazzetta tedesca di Bruxelles» («Deutsche Brüsseler Zeitung»), in un organo portavoce della Lega

dei Comunisti. Negli articoli che vi scrisse sottolineò che soprattutto in Germania la rivoluzione borghese sarebbe stata la premessa di una successiva rivoluzione gestita dalla classe operaia. Ai moti tedeschi parteciperà di lì a poco con una sua propria eccezionale impresa.

Nell'immediato, il 3 marzo 1848, fu espulso dal Belgio per non aver ottemperato al divieto di occuparsi di politica. Lui e la famiglia vennero arrestati e accompagnati sotto scorta al confine francese; e Jenny lamentò in seguito i maltrattamenti ricevuti dalla polizia. Raggiunta Parigi, Marx vi si fermò appena un mese, il tempo per dissuadere gli emigrati tedeschi dall'entrare in Germania con le armi per schierarsi al fianco delle rivoluzioni democratico-parlamentari (scoppiate nel frattempo anche a Vienna e a Berlino e momentaneamente vittoriose). Marx ed Engels caldeggiarono invece un rientro degli emigrati in patria per costruire, come agitatori politici a sostegno della rivoluzione tedesca, una rete di associazioni operaie in Renania.

Ai primi di aprile Marx insieme a Engels e altri democratici e comunisti dell'emigrazione arrivò a Colonia dove organizzarono l'uscita del quotidiano «Nuova Gazzetta renana», il cui sottotitolo la definiva “organo della democrazia” («Organ der Demokratie»). Il nome si allacciava alla vecchia «Gazzetta renana» del 1842-43 (cfr. *supra*, cap. II, 1-2).

Il primo numero uscì il 1° giugno 1848. Per il “redattore capo” (e direttore) Marx e per i suoi collaboratori l'idea di democrazia assumeva ormai forti caratteri sociali. In Germania sarebbe dovuta nascere una repubblica parlamentare con diritto di voto per tutti i cittadini maschi sopra i ventuno anni, abolizione di ogni servitù feudale, diritto generale al lavoro e istruzione popolare gratuita, nazionalizzazione delle grandi proprietà agrarie, delle miniere, delle banche e dei trasporti. Per una siffatta Germania i comunisti si dichiaravano disposti a schierarsi con le forze borghesi.

La NRZ uscì per 301 numeri fino a quando, soppressa dalla controrivoluzione trionfante, dovette congedarsi dai lettori il 19 maggio 1849 con un numero stampato in rosso. Marx vi aveva scritto un centinaio di articoli, Engels circa la metà. Per quasi un anno il

giornale indicò alla borghesia liberale le vie di una rivoluzione democratica moderna, denunciando anche come tradimento la politica rinunciataria dell'Assemblea nazionale di Francoforte. La quale si illudeva di poter portare la Germania su posizioni di governo parlamentare mediante compromessi sempre più pesanti con i vecchi centri del potere feudale.

Il giornale dichiarò la solidarietà dei democratici e dei comunisti alle nazionalità oppresse dal dominio straniero, e diede perciò sostegno ai rivoluzionari italiani, ungheresi e polacchi che alle rivendicazioni di indipendenza nazionale avevano unito nei moti del 1848-49 anche lotte sul fronte sociale. Continuò naturalmente a schierarsi con i moti del proletariato francese.

Tra agosto e settembre del 1848 Marx si recò in difesa di queste posizioni prima a Berlino e poi a Vienna per contatti operativi con i dirigenti della sinistra democratica. Nel contatto ravvicinato con l'opinione pubblica la NRZ diventò senz'altro il miglior giornale di quel periodo rivoluzionario; forse, a detta di alcuni storici, in assoluto il miglior giornale socialista tedesco. Certamente emergeva in Marx la capacità di legare ormai anche con chiarezza divulgativa gli accadimenti socio-politici quotidiani alle grandi continuità della storia e dell'economia. Lo mostrano due articoli dell'autunno 1848 sul tema della sovranità popolare sia politica che "economica", e un'autodifesa pronunciata in un processo che nel febbraio 1849 venne intentato al giornale per istigazione alla ribellione.

Contro l'accusa ai democratici di esercitare pressioni sulle assemblee istituzionali con comizi e manifestazioni, Marx sottolineò che la sovranità popolare è sempre stata, prima di ottenere titolo giuridico, una realtà di fatto. «Il diritto delle masse popolari di influenzare moralmente con la loro presenza l'atteggiamento di assemblee costituenti, è un vecchio diritto rivoluzionario del popolo», un diritto al quale «dalla rivoluzione inglese e francese in poi [...] la storia deve quasi tutti i passi energici di tali assemblee» [Marx 1848/1974: 451]. Giuridicamente la sovranità popolare nasce insomma dalla sua presenza come forza reale. Quella sovranità inoltre, prima ancora di diventare politica, ha la sua radice nei fondamenti economico-produttivi della società civile. Marx, per

spiegarlo, utilizzò una dichiarazione di Federico Guglielmo IV secondo cui nel 1848 solo per graziosa concessione del sovrano la guardia civica di Berlino potesse portare armi.

Marx contestò che un re fosse abilitato a concedere qualcosa, men che meno in settori economico-materiali. Infatti – così il suo commento sarcastico – «dopo aver creato il mondo e i re per grazia divina, Dio lasciò agli uomini le industrie minori»; e «persino “*armi*” e divise da tenente sono prodotte in maniera profana» cioè con le mani dell'uomo, a differenza dell'«industria celeste» che «crea dal nulla». Ma se nell'industria “profana” «bisogna avere le materie prime, gli strumenti di lavoro ed i salari», o insomma esistono i «*costi di produzione*», allora «in senso *economico* rimane un mistero come un qualsiasi re possa *dare* qualcosa a qualsiasi popolo». Protagonista del processo produttivo non è il re, bensì sempre il lavoro del popolo. «Prima il popolo deve fare delle armi e dare armi al re per poter ricevere armi dal re. Il re può dare soltanto quello che gli viene dato» [Marx 1848a/1974: 491].

Agiva qui palesemente la nuova concezione della storia, secondo la quale anche le istituzioni giuridiche e politiche rispecchiano anzitutto i livelli di sviluppo materiali della società, dei quali sono una conseguenza. Su questa tesi si reggeva pure il discorso ai giurati nel processo del 1849 (dal quale il giornale uscì assolto).

È – diceva Marx – solo una «presunzione giuridica» che la società si fondi sulla legge. In realtà vale l'inverso: «la legge deve piuttosto fondarsi sulla società, dev'essere l'espressione dei suoi interessi e bisogni comuni, risultanti ogni volta dal modo di produzione materiale, contro l'arbitrio del singolo individuo». Sicché non è il *Code Napoléon*, la grande codificazione dell'epoca napoleonica, ad aver «prodotto la moderna società borghese», ma al contrario «la società borghese nata nel XVIII secolo e sviluppata nel XIX secolo trova soltanto la sua espressione giuridica nel *Code*». Il quale, come ogni codice della giurisprudenza, «non appena non corrisponde più alla situazione sociale, non è più che un mucchio di carta». Sbagliano dunque i tribunali che in tempi rivoluzionari come il 1848-49 ritengono che «la base per il nuovo sviluppo sociale»

possano essere le «vecchie leggi», espressione delle «vecchie condizioni sociali» [Marx 1849/1976: 330].

Nel 1848-49 una vittoria del “nuovo”, cioè della rivoluzione democratica, avrebbe richiesto un'alleanza di fondo tra le masse popolari e una borghesia liberale combattiva. Né quelle né questa esistevano in Germania: troppo deboli le une, troppo compromessa con il vecchio regime l'altra. Ebbe perciò buon gioco la controrivoluzione assolutistico-monarchica capeggiata dal governo prussiano.

Il corpo di spedizione inviato dalla Prussia contro le sparute forze militari dell'Assemblea francofortese sottomise rapidamente la Germania meridionale. Nel Baden soltanto un piccolo combattivo esercito repubblicano popolare comandato dal generale Mierosławski, un esule polacco, fronteggiò l'invasione sino alla fine di luglio del 1849. Comprendevo molti comunisti, tra cui Engels come ufficiale. I resti dei reparti ripararono in Svizzera, mentre sul Baden si abbatté un'ondata di terrore militare prussiano. Una canzone diceva: «dormi bimbo, dormi piano, fuori passa il prussiano; a chi non dorme nel suo letto, il prussiano cava l'occhietto». Fucilazioni e carcere fecero centinaia di vittime.

Dal solo Baden emigrarono negli Stati Uniti 80 mila persone nel 1849-50. Alcune migliaia militeranno per gli ideali antischiavisti nelle file nordiste, durante la Guerra di secessione del 1861-65. Dal 1846 al 1857 raggiunse l'oltremare un milione e mezzo di tedeschi, e l'espatrio di migliaia di democratici fu uno dei motivi che indebolì sin da allora il movimento progressista in Germania.

Marx, espulso dalla Prussia renana nel maggio 1849, riparò a Francoforte dove l'Assemblea nazionale stava morendo. In giro per le città renane non ancora raggiunte dall'esercito prussiano incitò a organizzare come ultima protezione delle libertà democratiche un movimento di guerriglia. Arrivò infine a Parigi ai primi di giugno. Ai cospicui debiti finanziari lasciati dalla NRZ cercò di far fronte vendendo quel che rimaneva del patrimonio del giornale e utilizzando anche le residue quote degli abbonamenti e delle sottoscrizioni. Jenny, per sostenere i costi del trasferimento della famiglia in Francia, vendette i mobili di casa e impegnò l'argenteria

al Monte di Pietà.

3. L'esilio londinese: i primi anni

Ai primi di luglio la famiglia Marx si riunì a Parigi in rue de Lille 45, dove abitarono insieme al giornalista comunista Ferdinand Wolff, collaboratore della NRZ e anch'egli profugo. La Francia non era però più un rifugio. A Marx un'ordinanza del governo di Luigi Bonaparte aveva imposto il soggiorno obbligato nel dipartimento del Morbihan, nelle «paludi pontine della Bretagna» [OME XXXVIII: 155], come scrisse il 23 agosto 1849 a Engels riparato in Svizzera con i superstiti insorti del Baden; e di fronte a quella prospettiva decise di emigrare a Londra dove pensava, tra l'altro, di avere «prospettive concrete di fondare un giornale tedesco» [*ibid.*]. Una colletta, organizzata in Germania dal politico socialista Lassalle, gli consentì di partire alla fine di agosto; a settembre lo raggiunse la famiglia. Engels, passando dalla Svizzera a Genova, arriverà via mare in novembre.

L'Inghilterra, a rivoluzione industriale conclusa intorno al 1830, era il paese più industrializzato d'Europa. Sulla teoria economica di Marx influirà enormemente il contatto con un paese di fortissimo sviluppo capitalistico, dove perciò ne erano già apparse anche le contraddizioni.

Per una famiglia priva di entrate stabili come i Marx, Londra significò anni di miseria, talora di letterale povertà proletaria. Le statistiche del tempo dicono che 20 o 30 mila persone uscivano di casa ogni mattina senza sapere come avrebbero cenato. Spesso ciò accadeva anche a Marx che di casa, talvolta, nemmeno poteva uscire essendo i vestiti impegnati al Monte di Pietà. Si mangiava pane e patate, non c'era denaro per la carne.

A Londra erano arrivati in sei: lui, la moglie nuovamente incinta, i figli Jenny, Laura ed Edgar, detto Musch, la domestica e governante Helene Demuth. Costei, una ragazza contadina dal 1845 a servizio di Jenny von Westphalen, seguì la famiglia in tutte le traversie, ne divise gli stenti e i dolori. Helene allevò i figli dei Marx

che nascevano e morivano, e, da domestica che era, finì col diventare un'amica preziosa. Con lei Marx ebbe nel giugno 1851 un figlio, Frederick, che finirà la sua vita nel 1929, operaio meccanico a Londra.

Jenny, gelosissima del marito, probabilmente non venne a sapere nulla di quella paternità. Engels – che abitava a Londra prima di trasferirsi nel novembre del 1850 a Manchester come impiegato nella ditta tessile paterna Ermen e Engels – coprì l'amico assumendosi la paternità di Frederick e curando che fosse affidato a genitori adottivi subito dopo la nascita. L'ultima figlia di Marx, Eleanor detta Tussy, nata nel gennaio 1855, anch'essa dunque nel bel mezzo della miseria londinese, avrà con il fratellastro Frederick affettuosi rapporti sul finire dell'Ottocento, in anni per lei difficili e alla fine tragici. Tussy morirà suicida nel 1898 dopo il fallimento del suo legame sentimentale con l'avventuroso pubblicista democratico inglese Edward Aveling.

Nella miseria londinese nacquero e morirono i figli Guido di meningite e Franziska di polmonite, Edgar di tubercolosi nel 1855, tre mesi dopo la nascita di Tussy, sulla quale tanto più si riverserà l'affetto familiare. Nel luglio 1857, appena nato, morì un altro bambino in circostanze che «sono state tali che non si può pensarle senza sentirsi straziare», come Marx accennò in una lettera a Engels [OME XL: 154]. La moglie era già «completamente fuori di sé» dopo la morte di Guido (a Engels il 19 novembre 1850 [OME XXXVIII: 157]) e «ammalata come mai prima d'ora di agitazione nervosa» nelle settimane in cui si spegneva Edgar (a Engels il 30 marzo 1855 [OME XXXIX: 463]).

Sfrattati via via da alloggi di fortuna per morosità, i Marx approdarono nel maggio del 1850 in un bicamere ammobiliato all'ultimo piano di Dean Street 28, nel quartiere di Soho. Vi rimasero sei anni, per un affitto annuo di 22 sterline. Una spia prussiana che sorvegliava i comunisti tedeschi all'estero, inoltrò il seguente rapporto: «Marx abita in uno dei peggiori quartieri di Londra, e di conseguenza anche dei più economici. Occupa due stanze; quella che guarda sulla strada è il salotto, quella che dà sul retro è la camera da letto [...]. In mezzo al salotto si trova un grande tavolo di

età veneranda, ricoperto da uno spesso strato di cera mai rimossa. Su di esso si ammonticchiano i manoscritti, i libri e i giornali di Marx, i giocattoli dei bambini, i lavori di rammendo della moglie, tazze da tè dagli orli sbrecciati, cucchiaini sporchi, coltelli, forchette, candelieri, calamai, bicchieri, pipe di terracotta olandesi, cenere di tabacco, tutto gettato alla rinfusa su quell'unico tavolo [...]. Qui una sedia si regge solo più su tre gambe, là i bambini giocano alla cucina su un'altra sedia, casualmente rimasta intera [...]. L'accoglienza è la più amichevole; la pipa, il tabacco, e tutto quello che si trova in casa viene offerto con la massima cordialità. Una conversazione intelligente e piacevole sopperisce finalmente alle deficienze domestiche, rendendo sopportabile ciò che al primo impatto era solo sgradevole» [in Aiello 1983: cap. "1849-1864", nn. 1-17].

Soho era zeppo di esuli delle rivoluzioni del 1848, polacchi, russi, italiani, francesi e tedeschi. Non era raro che sei o più persone si stringessero in due stanze, una delle quali serviva insieme da soggiorno, studio e luogo di gioco dei bambini.

Marx godeva del vantaggio che a dieci minuti di strada si trovava la biblioteca del British Museum. Prese a frequentarla dal giugno 1850, studiandovi dalle 9 di mattina alle 7 di sera ed elaborando poi a casa, di notte, il materiale raccolto. Stare fuori casa, o far credere che lo fosse, talvolta consentiva anche di sfuggire all'assalto dei creditori. «Il fornaio ci ha detto che ci taglierà i viveri», scrive Jenny a Engels nell'aprile 1853 chiedendogli aiuto. «Ieri Musch lo ha ancora tenuto a bada rispondendo al fornaio che chiedeva: "è a casa il signor Marx", "no, non è di sopra!", e scappando poi con i suoi tre pani sotto il braccio a raccontarlo al suo Moro» [OME XXXIX: 684]. Il "Moro" era Marx, dal colore dei folti capelli e della barba, e anche per la sua passione per il teatro di Shakespeare di cui il "Moro di Venezia" è celebre personaggio.

La mancanza di denaro era un incubo continuo. Il funerale della piccola Franziska si poté pagare ai «beccamorti inglesi» (così Marx a Engels il 24 aprile 1852 [ivi: 54]) soltanto perché un vicino di casa, profugo francese, anticipò le due sterline. Engels soccorreva come e quando poteva. Ma fino al 1864, quando dopo la morte del padre diventerà socio della ditta di Manchester, quel che poteva

mandare era poco, da due a dieci sterline alla volta. Nelle mani di Marx sfumavano subito. Servivano a tappare i debiti più urgenti, dopo di che ripiombava in casa la miseria quotidiana.

Engels aiutava pure sotto altre forme, ad esempio cassette di vino da Manchester, salutate sempre con gioia perché ai Marx, tormentati da malattie causate o aggravate dalle cattive condizioni di vita, il vino veniva anche prescritto dai medici come ricostituente. Ogni tanto, davanti a situazioni quotidiane davvero insostenibili, Marx si rifugiava a Manchester. Nell'autunno del 1855 vi stette quasi tre mesi perché denunciato da un medico per mancato pagamento della parcella. Negli anni 1852-62 trovò qualche entrata come corrispondente del giornale americano «New York Daily Tribune». Engels lo aiutò anche qui, scrivendo a nome di Marx alcuni degli oltre trecento articoli che vi apparvero, compensati con una o due sterline ciascuno.

Nell'ottobre del 1856 la fortuna mutò un poco, avendo Jenny ereditato 5 mila marchi alla morte di uno zio della madre. Vi fu finalmente a Grafton Terrace 9, nel quartiere di Maitland Park, una zona nuova a nord-ovest del centro, quasi fuori città, una vera casa per 34 sterline annue, otto stanzette su quattro piani. Vi rimasero un settennio. Ma le spese del nuovo tipo di vita si rivelarono subito gravosissime. Marx scrisse a Engels già il 20 gennaio 1857: «È impossibile sbarcare il lunario da un giorno all'altro come in Dean Street. Sono in realtà in una situazione più disperata di cinque anni fa» [OME XL: 98].

In pratica la famiglia continuò a dipendere da Engels, e a Karl pesava molto. In una lettera del 7 agosto 1862 gli scrive: «Preferirei di gran lunga ritirarmi in un casermone d'affitto piuttosto che premere continuamente sul tuo borsellino» [OME XLI: 303]. Pesava ancora di più a Jenny. Se con Engels vi furono dissapori da parte di Marx o della famiglia Marx, riguardarono proprio questioni di denaro. Engels comunque, convinto dell'importanza del lavoro scientifico dell'amico e della necessità, quindi, di aiutarlo in qualsiasi modo, non concepiva i suoi sussidi come una carità. «Continueremo anche nel futuro ad aiutarci reciprocamente», gli rispose l'8 agosto, «senza guardare quale dei due,

momentaneamente, sia il “pressante” e quale il “pressato”» [ivi: 305].

A premere su Marx, e di riflesso sulle tasche di Engels, erano, oltre alla miseria economica quotidiana, le malattie. Nel primo decennio dell'esilio londinese, vari disturbi, soprattutto di fegato, lo resero inabile al lavoro per mesi e mesi. Le lettere all'amico erano, talora, amari bollettini medici. Spesso la salute malandata lo faceva «stare lì per ore intere prima di venire a capo di un paio di frasi» (a Engels nel settembre 1858 [OME XL: 369]). Oppure erano ammalati la moglie e i figli. E anche allora non gli riusciva di concentrarsi e aveva «la testa troppo confusa per scrivere» (a Engels nel marzo 1857 [ivi: 112]).

4. Lo studioso, il giornalista, il politico

Al British Museum riprese gli studi economici interrotti praticamente dal 1844. Di essi peraltro esisteva dal 1849 un primo risultato a stampa, cioè sulla NRZ una serie di editoriali intitolata *Lavoro salariato e capitale* [Marx 1849a/1984], elaborata dagli appunti per le conferenze del 1847 alla Lega operaia tedesca di Bruxelles.

Ad autori che Marx già da allora conosceva, e ad altri nuovi, si aggiunsero adesso documentazioni che solo la biblioteca londinese poteva offrire. Studiò la storia economica del decennio 1840-50, analizzò sistematicamente il settimanale inglese «The Economist», si occupò di storia economica dei popoli antichi (cominciarono da qui anche gli interessi per l'etnologia, ripresi più tardi in appunti etnologici del 1870-80 pubblicati solo nel 1972). Consultò opere di agronomia, tecnologia e statistica, trattati sul denaro, sui prezzi, sulle banche, sull'organizzazione del lavoro nelle fabbriche e nell'agricoltura, sull'importanza della chimica nella produzione industriale, sulla politica coloniale degli Stati europei e sulla tratta degli schiavi.

Lo pressavano gli amici che volevano vedere il risultato degli studi, Engels che continuava a sollecitare la stesura di un'“economia politica”, Lassalle che già in una lettera del 1851 si era detto “avido”

di leggerla. Nel novembre 1851, durante uno dei soggiorni a Manchester, Marx poté almeno esporre all'amico un piano dell'opera: un primo volume di "critica dell'economia politica", un secondo di "critica dei socialisti" cioè delle forme esistenti di socialismo, un terzo di "storia dell'economia politica". Quando un primo vero trattato economico uscirà dal cassetto, nel 1859, avrà veste tutta diversa.

Editori erano stati contattati dal 1851. Ma Löwenthal, della futura casa editrice Rütten & Löning di Francoforte, diede risposta negativa; e l'editore lipsiese Wigand disse nel 1852 che «a causa del rischio che si correva di fronte allo Stato» non avrebbe potuto pubblicare un'opera economica di Marx, insomma ne temeva il sequestro. Alla fine del 1851 Lassalle aveva proposto la fondazione di una società per azioni finalizzata a pubblicare l'opera, ma Marx rifiutò quest'aiuto del "partito" perché non voleva mettere in piazza la sua indigenza materiale.

Anche altri motivi rallentarono il tutto. A Londra sin dall'inizio due attività spesso intrecciate tra loro tolsero tempo agli studi economici, cioè il giornalismo e la Lega dei Comunisti da riorganizzare dopo le sconfitte del 1849.

Il giornale tedesco che aveva pensato di fondare e dirigere uscì nel febbraio 1850 presso un editore di Amburgo. Fin dal titolo quel mensile – «Nuova Gazzetta renana. Rivista politico-economica» («Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue», NRZP) – raccoglieva l'eredità del glorioso quotidiano renano del 1848-49. Sarebbe dovuto diventare l'organo teorico e politico della Lega dei Comunisti, ma persecuzioni della polizia tedesca e mancanza di mezzi finanziari lo fecero finire in ottobre dopo soli sei fascicoli.

Di Marx vi uscirono gli articoli che Engels poi ripubblicherà nel 1895 con il nuovo titolo complessivo *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* [Marx 1850/1977]. Sono un minuzioso bilancio della Rivoluzione francese del 1848, tracciato secondo la concezione della storia esposta nell'*Ideologia tedesca*. Vittorie e sconfitte degli operai vengono spiegate in base alla situazione economica e sociale della loro classe e ai rapporti che, nella loro azione politica, essi riescono a instaurare con il ceto medio e con i contadini. Lo studio della storia

economica del decennio precedente aveva convinto Marx che a innescare il 1848 in Francia era stata la generale crisi economica mondiale del 1847. E la ripresa della prosperità industriale capitalistica dal 1849 in avanti aveva poi ridato forza alla reazione. Nelle pagine di *Rassegna (maggio-ottobre 1850)* della NRZP, redatte insieme da Marx e da Engels, si leggeva perciò che «una nuova rivoluzione non è possibile se non in seguito a una nuova crisi», ed entrambi ritenevano «l'una altrettanto sicura quanto l'altra» [Marx/Engels 1850b/1977: 522]. Da allora in poi non solo cercavano di cogliere, con costante speranza, qualunque sia pur minimo segno di crisi economica del capitalismo, ma, cosa più rilevante, pensavano che ogni segno annunciasse sempre l'imminente crollo generale del sistema e la conseguente rivoluzione sociale.

In Francia di lì a poco, nel dicembre 1851, Luigi Bonaparte con un colpo di Stato instaurò una repubblica presidenziale, e un anno dopo si proclamò imperatore con il titolo di Napoleone III. A Marx – sempre attento alle vicende francesi perché la Francia era il paese dove, dalla rivoluzione del 1789 in poi, i conflitti politico-sociali avevano avuto le ripercussioni più vaste e significative sull'intera Europa – quella svolta reazionaria ispirò un lungo saggio di storia, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* [Marx 1852/1982].

Il titolo alludeva al colpo di Stato compiuto il 9 novembre 1799 (18 brumaio secondo il calendario instaurato dal governo repubblicano francese nel 1792) dallo zio di Luigi, Napoleone Bonaparte. Della politica dittatoriale di Luigi Bonaparte Marx analizzò i moventi, ovvero la megalomania personale unita al patrocinio degli interessi economici di un capitalismo imprenditoriale di rapina. Nella descrizione risaltavano inoltre gli aspetti peculiarmente populistici, di cesarismo populista, da cui quel tipo di regime era caratterizzato.

Di fronte a quella situazione di dittatura cesarista era per Marx impellente che la classe operaia prendesse il potere con una sua propria “dittatura”. Il *Diciotto brumaio* contiene perciò, sollecitate da realtà politiche concrete, idee di Marx sul potere politico, cioè sullo Stato e sui compiti politico-sociali generali della classe lavoratrice più dettagliate che nel *Manifesto*. In una lettera del 5

marzo 1852 a Joseph Weydemeyer, un comunista tedesco emigrato in America dopo il fallimento della rivoluzione del 1848-49 e suo amico sin dai tempi di Bruxelles, egli così riassunse la teoria sociale e politica indicatagli dalla sua concezione materialistica della storia: «Per quanto mi riguarda, non a me compete il merito di aver scoperto l'esistenza delle classi nella società moderna e la loro lotta reciproca. Molto tempo prima di me, storiografi borghesi hanno descritto lo sviluppo storico di questa lotta delle classi, ed economisti borghesi la loro anatomia economica. Ciò che io ho fatto di nuovo è stato: dimostrare 1) che *l'esistenza delle classi* è legata puramente a *determinate fasi storiche di sviluppo della produzione*; 2) che la lotta delle classi conduce necessariamente alla *dittatura del proletariato*; 3) che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio all'*abolizione di tutte le classi* e a una *società senza classi*» [OME XXXIX: 537].

In realtà queste tre tesi aprivano più problemi generali di quanti ne risolvessero. Essi, si vedrà, riguardavano sia le forme di «*esistenza delle classi*» che il postulato della «*dittatura del proletariato*» e la prevedibilità di una «*società senza classi*». L'accento sull'*incondizionata necessità* che il futuro si sarebbe svolto solo in un certo modo urtava in primo luogo contro l'ispirazione antideterministica del materialismo storico. Per la quale era semmai prevedibile un quadro di *tendenzialità* dello sviluppo storico, non certo una *assoluta necessità* di particolari e determinati momenti di esso. Il divario tra il principio scientifico della *tendenzialità* da un lato, e dall'altro l'*urgenza volontaristica* di dare sigilli di *necessità* all'azione politico-sociale immediata, crescerà in Marx via via.

Impossibile da pubblicare in Europa, il *Diciotto brumaio* apparve negli Stati Uniti come primo fascicolo (maggio 1852) di un settimanale in lingua tedesca, «Die Revolution», fondato da Weydemeyer a New York. Come tutti i giornali dei profughi aveva scarsissimi mezzi. Quel primo numero poté uscire perché un sarto di Francoforte, altro esule in America, mise a disposizione i suoi risparmi, quaranta dollari; al quarto numero il settimanale dovette chiudere.

Gli Stati Uniti, paese di immigrazione per decine di migliaia di

tedeschi dopo le sconfitte del 1848-49, diventarono in quel periodo una sorta di succursale del movimento rivoluzionario europeo. Nel novembre del 1850 persino Marx ed Engels avevano pensato di trasferirvisi; e Marx comunque per un decennio, dal 1851 al 1862, restò legato come corrispondente al quotidiano progressista NYDT. Due sue corrispondenze settimanali vi uscirono quasi regolarmente fino a quando la guerra civile americana del 1861-65 non impose un maggior risalto alle vicende interne e la cessazione delle corrispondenze dall'estero. A lungo il compenso per gli articoli fu l'unica entrata stabile per Marx, precaria del resto anch'essa perché spesso il duello quotidiano con la miseria gli toglieva il tempo di scriverli.

Sulla NYDT, all'epoca con i suoi 200 mila abbonati il giornale americano più letto, Marx piazzò oltre 300 articoli. Una ventina, noti con il titolo *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, erano in realtà scritti da Engels [Engels 1851/1982]. Quelli di Marx riguardavano la politica interna ed estera inglese, la guerra russo-turca di Crimea e l'intervento in essa delle potenze europee occidentali, la politica prussiana, il colonialismo inglese in India, le crisi economiche in Europa.

Più o meno sugli stessi argomenti apparvero nel decennio 1851-62 altri articoli giornalistici di Marx: oltre un centinaio per il quotidiano liberal-democratico tedesco «Nuova Gazzetta dell'Oder» («Neue Oder-Zeitung»), una quindicina per il settimanale londinese cartista «Foglio del popolo» («People's Paper»), una decina per il giornale inglese di opposizione «La libera stampa» («The Free Press»), alcuni per il settimanale democratico «Il popolo» («Das Volk») che usciva in lingua tedesca a Londra, e una quarantina, tra cui nel 1861-62 parecchi commenti sulla guerra civile americana, per il quotidiano liberale viennese «La stampa» («Die Presse»). Alcune voci biografiche di uomini politici e di militari le scrisse per la *New American Cyclopaedia*.

Sull'altro fronte, quello della militanza politica, collezionava intanto delusioni e insuccessi. L'attività per un "comitato socialdemocratico di soccorso ai profughi tedeschi" si scontrò con rivalità interne scoppiate tra gli esuli, al punto che Marx e il suo

gruppo (Engels, Wolff, Liebknecht e altri) si dissociarono dal comitato già nel settembre 1850. Difficile si rivelò pure la riorganizzazione della Lega dei Comunisti. Il riflusso del movimento operaio dopo il 1849 dipendeva secondo Marx da condizioni storiche reali, oggettive; una frazione della Lega voleva invece rilanciare la rivoluzione con la ricetta passatista di un ritorno del “partito del proletariato” alla clandestinità cospirativa. Per Marx la Lega, mirando a obiettivi di lunga durata, doveva al contrario promuovere un’organizzazione larga e pubblica dei lavoratori, perché solo così si sarebbero preparate le forze per occasioni migliori. Su questi contrasti, e con le posizioni di Marx rimaste in minoranza, la Lega nel novembre 1852 finì per sciogliersi.

I conflitti interni alla Lega si erano già ripercossi anche sui rapporti con le altre frazioni di profughi socialisti. Un episodio è indicativo. A Londra vi fu il 24 febbraio 1851 un banchetto di esuli per ricordare la rivoluzione parigina del 1848. I seguaci di Marx ne vennero buttati fuori a bastonate da coloro che Marx aveva accusato di inventarsi un’idea avventuristica di rivoluzione. Uno, Gottfried Kinkel, reduce dell’insurrezione del Baden e in procinto di emigrare negli Stati Uniti, dichiarò che Marx ed Engels erano due mascalzoni che a Londra gli operai cacciano a pedate dalle osterie.

Un’altra esperienza amara fu il processo che a Colonia il governo prussiano intentò nell’autunno 1852 a comunisti tedeschi della Lega imputati di cospirazione sovversiva. Sette vennero condannati a lunghi anni di carcere. Marx aveva collaborato con l’avvocato difensore tra molte difficoltà, perché le lettere venivano intercettate e bisognava servirsi di canali clandestini. Riuscì comunque a procurargli documenti che dimostravano come ben altra, non certo ispirata a un’azione di congiurati, fosse la politica dei comunisti. Gli ambienti dell’emigrazione continuarono tuttavia ad accusarlo di aver fatto arrestare compagni di partito che dissentivano dalle sue posizioni. Di fronte a ciò manifesterà a Engels, nell’ottobre del 1853, l’intenzione «di dichiarare *pubblicamente* alla prima occasione che io non ho niente a che fare *con nessun partito*», perché «non sono più disposto a lasciarmi insultare da ogni asino del partito sotto il pretesto del partito»

[OME XXXIX: 316].

L'opuscolo *Il cavaliere dalla nobile coscienza*, stampato nel 1854 dagli amici a New York [Marx 1854/1978], fu l'occasione. Marx vi ribadiva di dissociarsi da chi, tra i profughi, basava i propri sentimenti di rivoluzione su appelli alla nobiltà d'animo, cioè su fantasie soggettive che sul piano politico erano estremistiche e di setta. Ciò nel caso migliore, quando i fuorusciti erano in buona fede. Nel caso peggiore si trattava di farse messe in campo da avventurieri e delatori, figure equivoche nel mondo variopinto degli esuli. Spesso era difficile stabilire se si aveva a che fare con sostenitori della causa della democrazia o con spie e agenti dei governi reazionari. Uno di costoro, il colonnello ungherese Janós Bangya con cui Marx ebbe rapporti, era effettivamente, senza che Marx se ne rendesse conto, un agente del governo austriaco e prussiano.

Tenuto conto del caotico mondo dei fuorusciti, risultò senz'altro positivo che Marx e di riflesso i suoi seguaci, tra cui in prima linea Engels, si isolassero da quell'universo incontrollabile. Con il movimento operaio internazionale riprenderanno contatti di militanza solamente un decennio dopo, quando a Londra nascerà nel 1864 l'Associazione internazionale degli operai, la cosiddetta Prima Internazionale.

Nota bibliografica

Su genesi e temi del *Manifesto* resta un classico il saggio *In memoria del Manifesto dei Comunisti* (1895) del socialista Antonio Labriola [1895/1968²]. Su contenuto e problemi del *Manifesto* la letteratura si è soffermata particolarmente in occasione degli anniversari di quel testo: ad es. Bravo [1973], Hildebrandt [1975], Hodges [1999], Rossanda [2000].

Un panorama del periodo che in Germania va dalla genesi dei moti del 1848 alla loro sconfitta c'è in Merker [1993²: 256-59] e, utilmente dettagliato, in Siemann [1997].

Sull'avventura della «Nuova Gazzetta renana» (NRZ) si

possono vedere Strey/Winkler [1972], Melis [2000], Vollgraf [2006].

Su come Marx vide il rapporto tra la rivoluzione “democratica” e quella “socialista” può ancora tornare utile un vecchio testo di Döhl [1931] che ha raccolto tematicamente le considerazioni e critiche della NRZ sull’Assemblea nazionale di Francoforte del 1848. Ultimamente il problema è stato ripreso da Moggach [2000].

Sul pauperismo nella Londra di metà Ottocento: Woodall [2005]. Sulla vita quotidiana di Marx a Londra c’è Briggs [1982].

I lati di populismo del regime di Luigi Bonaparte descritti da Marx, e che acquistano oggi particolare attualità, sono considerati in Merker [2009: 171-73].

Gli scritti di Marx

Degli scritti di Marx del periodo 1848-54 sono stati pubblicati postumi (nel 1972) gli appunti etnologici, riuniti con quelli del 1870-80. Due edizioni postume del saggio *Lavoro salariato e capitale* (1849), rivedute e ampliate, vennero pubblicate nel 1884 e 1891 da Engels.

VII. La cassaforte e il grimaldello

1. L'Inghilterra della rivoluzione industriale

Tra il 1750 e il 1850, con tempi diversi nei diversi paesi, la rivoluzione industriale segnò l'avvento del capitalismo moderno. Con la divisione del lavoro e l'introduzione delle macchine gli operai in fabbrica producono merci che nascono dal coordinamento di un'attività collettiva, non dal solo lavoro di un singolo.

In Inghilterra il filatoio meccanico e il telaio meccanico nacquero nel 1764 e 1767. Con il filatoio, la cosiddetta *spinning Jenny* o "Jenny filatrice", un solo operaio sorvegliava contemporaneamente quasi ottanta fusi. La produttività industriale si moltiplicò. Alla fine del Settecento c'erano in Inghilterra, sempre più perfezionati, 20 mila di questi filatoi. In Francia solo mille. L'industria tessile attirò nelle città inglesi un enorme numero di lavoratori. Manchester, il suo maggiore centro, balzò nel quarantennio 1801-41 da 35 mila a 353 mila abitanti.

L'estrazione del carbone e la siderurgia videro macchine a vapore. I 6 milioni di tonnellate di carbone fossile della Gran Bretagna del 1790 divennero nel 1830 sedici e nel 1860 ottanta. Verso il 1830 vi si contavano 15 mila macchine a vapore contro le 3 mila della Francia e le appena mille della Prussia. Nel venticinquennio 1825-50 la rete ferroviaria inglese crebbe da tredici chilometri a 10.500.

A lavorare sono operai salariati, possessori solo della "forza lavoro" ceduta in cambio del salario al padrone della fabbrica possessore di capitali. Adam Smith nella sua *Ricerca sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni* (1776) aveva collocato i salariati al terzo posto (primi venivano i possessori di rendita, poi i

capitalisti) in quelli che chiamava i “tre grandi ordini originari o elementari di ogni società civile”. Lo spirito di iniziativa non è dei proprietari terrieri che vivono di rendita, ma della dinamica classe dei capitalisti che dirige le più importanti attività produttive e ricava profitto dal capitale in esse impiegato. Secondo Smith tutto il sistema conduceva in ultima analisi a un “universale benessere” del quale usufruivano anche i salariati.

Eppure nella realtà quotidiana spiccava la miseria operaia: quattordici ore in fabbrica, nell'industria tessile una manodopera per il 70% di donne e bambini perché si pagavano di meno, e negli *slums*, i sovraffollati quartieri popolari, alloggi peggiori di stalle dove il colera mieteva vittime. I rapporti degli ispettori di fabbrica nei famosi “Libri blu”, dal colore della copertina, fornivano un quadro impressionante. Marx li consultava al British Museum.

Gli economisti borghesi sostenevano, sulla linea di Smith, che la collocazione sociale dei salariati rientrava in un ordine perfettamente naturale. È una legge di natura che la classe dei capitalisti ottenga profitto dal lavoro salariato; e il capitalista è un benefattore poiché la sua fabbrica “dà lavoro” agli operai.

2. La cassaforte del capitalista

Ma perché il capitalista ha la cassaforte piena e l'operaio le tasche vuote? È l'uno superiore all'altro per natura? O l'appartenere a una determinata classe sociale rende anche moralmente più degni e meritevoli? Qualche lodatore del capitalismo lo diceva, ma la tesi era debole agli stessi occhi borghesi. Contro il regime feudale la borghesia aveva utilizzato le teorie giusnaturalistiche dell'uguale dignità di tutti gli uomini e dell'esistenza di diritti (alla vita, alla proprietà, alla libertà) che l'uomo possiede dalla nascita, a qualsiasi ceto sociale appartenga. Anche il cristianesimo aveva proclamato che almeno in quanto creature di Dio, padre comune di tutti, gli uomini sono tra loro uguali. Su questa base il giurista luterano tedesco Pufendorf aveva esposto in un celebre trattato, *De iure naturali et gentium* (1672), le linee di uno specifico “giusnaturalismo

cristiano”.

Da dove nasce allora la miseria operaia, così evidente nell'epoca della rivoluzione industriale? A prima vista sembrava dipendere dalle macchine le quali, oltre a espellere operai dall'opificio, minavano l'industria a domicilio dove i tessitori a mano campavano alla meno peggio lavorando in casa con tutta la famiglia. Le macchine andavano dunque distrutte.

Ispirandosi a un certo Ned Ludd, che nel 1779 pare avesse preso a martellate un telaio meccanico, si diffuse nell'Inghilterra dei primi dell'Ottocento il movimento del “luddismo”. I luddisti sabotavano e incendiavano le macchine. Ora, certo, in fabbrica il salariato lavora con macchine che appartengono al capitalista; ma di per sé la macchina è uno strumento di produzione neutro, le sue conseguenze sociali dipendono solo da chi ne ha la proprietà. Non la macchina è il vero nemico, bensì il suo proprietario.

Chi difendeva gli interessi dei lavoratori doveva necessariamente, a questo punto, mettere sotto accusa il concetto di “proprietà” che appariva l'anima stessa del capitalismo. Lo avevano già fatto i socialisti prima di Marx. Fame e miseria, famiglie disgregate e distrutte, donne e bambini a estenuarsi davanti alle macchine del padrone, mali fisici e morali erano conseguenze vistose della proprietà capitalistica. Essa aveva fatto perdere al mondo ogni carattere umano. Era dunque anzitutto un male morale, lo era in blocco qualunque proprietà. Proudhon nel 1840, nel saggio *Che cos'è la proprietà?*, aveva detto, lapidario, che la proprietà è un furto.

Una tale critica non impressionava gli imprenditori. Gli economisti e filosofi che apprezzavano e lodavano la rivoluzione industriale avevano una risposta semplice: il denaro dei capitalisti e le fabbriche con esso attivate sono proprietà degli imprenditori, il salario che gli operai ricevono per il loro lavoro è proprietà dei lavoratori. Il capitalista e l'operaio sono dunque entrambi dei “proprietari”, ed è uguale per tutti la legge che tutela la proprietà.

L'accusa moralistica contro il capitalista ladro solo perché “proprietario” non era grimaldello che scalfisse la cassaforte dei padroni. Se imprenditori e operai sono due classi entrambi

“proprietarie”, chi incita al loro conflitto si mette semplicemente fuori della legge, diventa un criminale contro cui chiamare la polizia.

3. «*Il capitale*» di Marx

Il grimaldello per aprire la cassaforte andava dunque cercato altrove. Marx sin dalle conferenze del 1847 agli operai di Bruxelles (cfr. *supra*, cap. V, 4) si era convinto che solo un'analisi scientifica dei meccanismi economici del capitalismo industriale avrebbe chiarito qualcosa circa la cassaforte piena dell'imprenditore e le tasche vuote dell'operaio. L'analisi circostanziata c'è nell'opera maggiore di Marx: *Il capitale. Critica dell'economia politica*. Il primo libro, sul “processo di produzione del capitale” uscì in mille copie presso l'editore Meissner di Amburgo nel settembre 1867, e nella *Prefazione* l'autore rilevava che soprattutto l'Inghilterra, il paese dell'industrialismo capitalistico più sviluppato, «serve a illustrare lo svolgimento della mia teoria» [Marx 1867/1989: 32]. Gli altri libri dell'opera uscirono postumi, in base a manoscritti di complicata decifrazione: il secondo e terzo libro (sul “processo di circolazione del capitale” e sul “processo complessivo della produzione capitalistica”) a cura di Engels nel 1885 e 1894; e con il titolo di *Teorie sul plusvalore* un cosiddetto “quarto libro” – basato su dieci quaderni del 1862-63 di storia delle dottrine dell'economia politica borghese da Hobbes a Ricardo – in un'edizione poco attendibile curata nel 1905-10 da Kautsky, sostituita nel 1956 da un testo migliore a cura dell'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca.

Anche dopo il trasferimento di Marx a Londra l'opera era proceduta molto lentamente. Nel 1850 aveva tenuto a casa sua, con pochi amici dell'esilio, seminari di economia politica proseguiti poi anche dopo il 1859. Nel 1857-58 riempì di questioni economiche una serie di quaderni. Sono – usciti a cura dell'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca nel 1939-41 – i cosiddetti *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* [Marx 1857-58/1986] noti come *Grundrisse* (“Lineamenti fondamentali”). Le parti sulla merce e sul

denaro confluiranno nella prima approfondita analisi scientifica dell'economia politica, il breve trattato *Per la critica dell'economia politica* [Marx 1859/1986], che nel giugno del 1859 uscì in mille copie presso l'editore Duncker di Berlino. Per l'uscita del primo libro del *Capitale* occorsero altri otto anni dovuti non solo, si vedrà, a quel che Marx disse nella *Prefazione* del 1867, cioè «a una malattia durata molti anni, che ha interrotto a più riprese il mio lavoro» [Marx 1867/1989: 31].

Anche il trattato del 1859 recava una prefazione. Marx vi raccontava il suo cammino intellettuale dallo hegelismo giovanile in poi; soprattutto, rendendola pubblica per la prima volta, espose la sua concezione materialistica della storia in una breve pagina di cui si dirà tra poco.

Per quel trattato aveva scritto nel 1857 pure un'*Introduzione* – ma senza pubblicarla, solo per chiarire a se stesso il metodo dei suoi studi di economia. Appartiene ai quaderni del 1857-58, uscì postuma nel 1903 a cura di Kautsky, e venne ripubblicata a Mosca nel 1939-41 insieme ai *Grundrisse*. Di quell'*Introduzione* metodologica si dirà più in là (cfr. *infra*, cap. X, 1).

I manoscritti del 1857-58 sono il laboratorio della genesi del *Capitale*. Marx pensava di attingere a quel materiale per arricchirlo ed elaborarlo per la stampa via via, il trattato del 1859 essendo stato concepito come un primo fascicolo di teoria economica a cui altri ne sarebbero seguiti, ognuno con un tema specifico. Si riprometteva insomma di selezionare con attenzione quel che nel deposito dei materiali poteva servire oppure no. È dunque singolare l'infatuazione per i *Grundrisse* che alcuni decenni addietro regnò nella letteratura su Marx, considerati il recesso dei veri tesori del suo pensiero da scoprire lì e non altrove.

C'è normalmente in qualunque manufatto, non escluso quello intellettuale, una differenza tra il materiale grezzo e il prodotto rifinito. Nel caso di Marx il lungo intervallo tra la raccolta del materiale e la sua rifinitura fu dovuto sì a crisi di salute ostinate, ma soprattutto a uno spiccato scrupolo scientifico.

In una lettera del 31 gennaio 1860 Engels lo invitava a essere «una buona volta meno coscienzioso» nei riguardi dei suoi lavori.

Vanno «sempre anche troppo bene per il miserabile pubblico» perché «i punti deboli che a te saltano agli occhi questi somari non li scoveranno» [OME XLI:15]. Marx era di altro avviso. «Non posso decidermi – così all'amico il 31 luglio 1865 – a licenziare qualche cosa prima che il tutto mi stia dinanzi. Quali che siano i difetti che possono avere, questo è il pregio dei miei libri, che costituiscono un tutto artistico, cosa raggiungibile soltanto col mio sistema di non farli mai stampare innanzi che io li abbia *completi* davanti» [OME XLII: 142].

Attendere che fossero completi significava anche una verifica delle teorie. Marx continuava a consultare i “Libri blu” degli ispettori di fabbrica. Proprio durante l'ultima elaborazione del primo libro del *Capitale* – come scrisse a Engels il 24 agosto 1867 – gli «piombava un Libro blu dopo l'altro»: e, aggiungeva con orgoglio, «ero incantato nel vedere continuamente i miei risultati teorici completamente confermati dai fatti» [ivi: 358].

4. Nel 1859 un intermezzo di teoria della storia

Quattro pagine di autobiografia intellettuale ricordano nella *Prefazione* del 1859 il suo itinerario, a cominciare dagli iniziali studi giuridici coltivati «come disciplina subordinata, accanto alla filosofia e alla storia». Da redattore della RZ si trovò poi «per la prima volta nell'imbarazzo» di dover esprimere la propria opinione «a proposito di cosiddetti interessi materiali». Prese perciò a interessarsi di «problemi economici» [Marx 1859/1986: 297]: e insieme affrontò anche, «per sciogliere i dubbi» sulle proprie idee filosofiche, «una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel» [ivi: 298]. Era l'articolo del 1844 su Hegel nei DFJ.

Si convinse – e comincia qui l'unica stringatissima esposizione pubblica della sua concezione materialistica della storia – «che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato [...] hanno le loro radici [...] nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di “società civile”; e che l'anatomia

della società civile è da cercare nell'economia politica» [*ibid.*]. È «nella produzione sociale della loro esistenza» che «gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali». «L'insieme di questi rapporti di produzione» è la «struttura economica della società»: ovvero «la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza». Poco dopo c'è la celebre formula che «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza» [*ibid.*]. Potrebbe sembrare deterministica – e in contrasto con il valore attivo della prassi sottolineato nelle *Tesi su Feuerbach* del 1845 (cfr. *supra*, cap. V, 4) – se la leggessimo fuori dal contesto.

Marx sta considerando le situazioni di crisi che si verificano nella storia quando le forze produttive «entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi si erano mosse». Quando i rapporti di produzione «si convertono in catene» delle forze produttive, allora «subentra un'epoca di rivoluzione sociale» e «con il cambiamento della base economica si sconvolge *più o meno rapidamente* tutta la gigantesca sovrastruttura» [ivi: 298-99; cors. mio].

Abbiamo dunque le *forze produttive* che appartengono alla “struttura” essendo simbiotici con i *rapporti di produzione*; poi i *rapporti di proprietà*, sicuramente di “sovrastruttura” essendo espressioni giuridiche; infine gli *sconvolgimenti* degli equilibri esistenti tra forze produttive e rapporti di produzione, con connessa presa di coscienza (soggettiva) che quegli equilibri (oggettivi) si sono rotti. L'elaborazione conoscitiva di questa realtà è affare della coscienza, la quale inventa anche il modo di affrontare e risolvere i conflitti.

Le due basi del processo conoscitivo (la realtà materiale da un lato, la coscienza di essa dall'altro) sono però tra loro specificamente diverse. Marx ritenne «indispensabile distinguere sempre tra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della

produzione, che può esser constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, in una parola le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo» [ivi: 299].

Rispetto alla teoria della storia esposta nell'*Ideologia tedesca* (cfr. *supra*, cap. V, 3) c'è una novità essenziale. Ivi l'"ideologia" veniva sostanzialmente denunciata come una sorta di *falsa coscienza*, un rispecchiamento della realtà strabico in cui la coscienza crea a sé stessa la convinzione *illusoria*, idealistico-speculativa, che è il mondo delle idee a produrre i fatti della realtà. L'"ideologia" aveva solo connotati conoscitivi e pragmatici sterili, negativi. Adesso invece Marx non dà alle *forme ideologiche* un significato globalmente negativo, usa il termine "ideologico" solo per indicare in generale le immagini ed elaborazioni della realtà presenti nella coscienza e che appartengono alla "sovrastruttura" (mentale, di pensiero) prodotta e condizionata dalla "struttura" (economico-materiale).

Rimase aperta la questione di quali *condizionamenti* eserciti la "struttura", e quali ambiti di *attività autonoma* abbia la "sovrastruttura". La "struttura" conservò per un verso una funzione dirimente: «come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso», così neanche un'epoca, tanto meno un'epoca di sconvolgimenti sociali, è giudicabile «dalla coscienza che essa ha di se stessa»; sempre occorre «spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione» [*ibid.*]. D'altro lato però è la "sovrastruttura" il luogo dove, soprattutto in periodi di sconvolgimenti epocali, gli uomini acquistano coscienza dei conflitti: un'operazione che già di per sé implica energie attivissime. Le "sovrastrutture" non sono dunque meno importanti delle "strutture".

Il testo del 1859 usa i sinonimi tedeschi *Struktur* e *Basis* per indicare la "struttura", e *Überbau* per significare quel che in altre lingue è stato poi reso con "sovrastruttura". La traduzione funziona a patto che al termine non venga attribuito che quel che sta "sopra" sia secondario rispetto a quel che sta "sotto". *Struktur*, *Basis*,

Überbau sono metafore architettoniche. *Überbau* è la “costruzione” (*Bau*) elevata “sopra” (*über*) un fondamento. Ovviamente senza le fondamenta non c’è edificio, ma se l’edificio fosse secondario rispetto a quelle, tanto varrebbe abitare nelle cantine. La distinzione è dunque di ambiti, non di valore e dignità: come se spregevoli fossero le case, e degne soltanto le fondamenta.

Di più: la parola “struttura” o “base” sta nel Marx del 1859 per un insieme che comprende “forze produttive”, “modi di produzione” e “rapporti sociali” corrispondenti. La produzione, certo, è quella di beni economici, la quale però, già trattandosi di *produzione*, non è *ricezione passiva* di una realtà materiale naturale. Per “produrre” devo applicare alla realtà materiale mie iniziative indirizzate a uno scopo, immettervi quel che so fare, ovvero un mio “sovrastutturale” patrimonio teorico-pratico di abilità, raziocinio e intuito trasmessomi da generazioni di uomini pensanti e agenti. Dunque già nella produzione, essendo essa *umana*, sono simultaneamente presenti la “struttura” e la “sovrastuttura”, complementari e non contrapposte.

Ogni epoca prende coscienza delle proprie realtà storico-materiali tramite il veicolo culturale di idee che riceve dal passato. Ma ogni generazione utilizza l’eredità in un contesto di situazioni storiche nuove. Sicché nel processo complessivo della trasmissione di eredità culturali coesistono a pari titolo continuità e rotture. Le produzioni concettuali maggiormente interessanti per Marx (e in generale per gli storici) sono quelle che nascono quando un’epoca rompe parzialmente o interamente l’ereditato modulo di mediazioni, sovrapponendovi (o anche sostituendovi) nuove elaborazioni che ritiene più adeguate alle esigenze della nuova prassi. Al limite sono epoche di “rivoluzione sociale” come le chiamava Marx: cioè epoche per così dire diagnostiche, dove gli addentellati tra continuità e rottura emergono con maggiore evidenza.

Le ideologie che nel 1845-46 figuravano solo come una coscienza distorta (“capovolta”) del mondo reale, non lo sono dunque sempre. La distorsione nasce quando alle rappresentazioni si assegna sussistenza autonoma, sciolta dai legami genetici che le

annodano al mondo reale. Quanto più si è invece consapevoli di tali legami, tanto maggiormente le “forme ideologiche” – sempre di “sovrastuttura”, perché il referente ultimo a cui commisurarle resta la “struttura” – perdono la distorsione. Sono semplicemente le *forme tecniche concettuali*, altre non esistendo, con cui si concepiscono le situazioni reali. Il significato nuovo che il concetto di “ideologia” acquisì nel 1859 avrà una certa gamma di prosecuzioni nei filoni del marxismo interessati alla concezione della storia.

L’idea che i condizionamenti materiali esterni si possano indagare «con la precisione delle scienze naturali» [Marx 1859/1986: 299] non era episodica. Si ricorderà l’analista sociale paragonato al “chimico” nella RZ del 1843 sulla crisi economica dei vignaioli della Mosella (cfr. *supra*, cap. III, 2). Il riferimento alle scienze naturali ricomparirà nel poscritto alla seconda edizione tedesca (1873) del *Capitale* (cfr. *infra*, cap. X, 1). Era sempre implicito che l’indagine delle “forme ideologiche” non avrebbe mai potuto avere un’analoga precisione: e ciò perché su esse incidono le enormi complessità e stratificazioni di tutte le mediazioni concettuali preesistenti. Appurabili con una certa precisione sono i condizionamenti *esterni*, la base storico-*materiale*; molto più difficili da ricostruire quelli *interni*, le elaborazioni storico-*concettuali*, i meccanismi della *riflessione*.

Lo scarto dipende dal fatto che le idee con cui gli uomini operano non rispecchiano sempre puntualmente gli interessi concreti di un’epoca. Per Marx quest’ultimi erano sì il reale “essere sociale” di un’epoca, ma alla coscienza esso giunge attraverso griglie di funzionamento non prevedibili perché i moduli concettuali preesistenti e ormai fissati nella “coscienza sociale” di un’epoca subiscono via via la complicazione del loro venir recepiti in ogni singolo soggetto secondo la sua personale formazione e situazione socio-culturale.

Gli enunciati di storia sociale del 1859 si legavano a due tesi sulla connessione di passato-presente-futuro destinate a molta discussione nel marxismo dopo Marx. L’una riguardava la morfologia di ogni singola formazione economico-sociale dentro la serialità delle formazioni, l’altra la serialità stessa.

Secondo Marx nessuna singola formazione sociale periva «finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per la quale essa offra spazio sufficiente». «Nuovi e superiori» rapporti di produzione subentrano solo quando «siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza». Insomma «l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione» [*ibid.*]. Non era detto se (e in quale misura) nel passaggio a nuovi rapporti di produzione occorresse anche una maturazione di condizioni ideologiche oltretutto materiali. Marx, si vedrà, sfiorò la questione solo molto indirettamente.

Riguardo alla sequenza storico-cronologica delle formazioni sociali, «a grandi linee i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società». Con l'aggiunta che «i rapporti di produzione borghese», esprimendo essi un conflitto tra classi, «sono l'ultima forma antagonistica» del processo di produzione sociale. Infatti le nuove forze produttive che «si sviluppano nel seno della società borghese» e sono caratterizzate soprattutto dal proletariato industriale, «creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo», cioè per una società senza classi. Con la formazione economico-sociale capitalistica, l'ultima affetta dal conflitto di classe, «si chiude la preistoria della società umana» [*ibid.*].

Restava però sempre irrisolta la questione di fondo, cioè lo scarto cronologico tra i cambiamenti nella struttura e nella sovrastruttura. Certo, le forze produttive formatesi dentro l'involucro di una vecchia società caratterizzata da antagonismi creano «le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo» [*ibid.*], e sono condizioni addirittura misurabili. Ma creano esse con pari velocità anche quella *diffusa generalità* delle condizioni “ideologiche” o insomma “sovrastrutturali” o coscienziali indispensabile a una “rivoluzione” del vecchio stato di cose (comunque la si intenda)? Marx poté dire soltanto, si è visto, che

rispetto alle trasformazioni della “base economica” quelle della “sovrastruttura” avvengono «*più o meno rapidamente*» [ibid.]. La rapidità era più un desiderio che una previsione realistica, data la dimensione «gigantesca» dell'edificio sovrastrutturale. Al riguardo Marx più volte si rammaricò quanto il “morto” (i residui economico-sociali del passato e le connesse idee feudali o addirittura schiavistiche) continuasse ancora ad afferrare i piedi del “vivo” (in questo caso i nuovi assetti capitalistico-borghesi). Lo scarto tra la dinamica delle condizioni materiali e quella delle condizioni ideologiche sarà per il marxismo dopo Marx un ulteriore punto cruciale.

E il problema della serialità delle formazioni economico-sociali? Nell'*Ideologia tedesca* [Marx/Engels 1846/1972: 18-21] il percorso andava dalla proprietà tribale a quella antica e poi feudale e borghese, ma Marx neanche in seguito (quando, in occasione della collaborazione con la NYDT, cominciò nel 1853 a interessarsi pure del modo di produzione asiatico) attribuì un valore di “dimostrazione” alle sue esposizioni del succedersi delle “formazioni economico-sociali”. Tra l'altro perché la successione delle epoche era in Occidente una cosa nota, legata alla nozione della storia come sviluppo lineare. Le esposizioni appartenevano alla catalogazione preparatoria del materiale storico, da rendere poi parlante mediante analisi specifiche.

La teoria del maturare storico delle formazioni economico-sociali implicava che solo dopo la massima maturazione del capitalismo ci si sarebbe avviati verso una società senza antagonismi di classe. Perciò Marx vedeva l'Inghilterra e la Germania come i due paesi che avrebbero sperimentato per primi il socialismo. Una prospettiva radicalmente diversa disegnerà nel 1898 il libro *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* del socialdemocratico russo Lenin: la rivoluzione socialista non sarebbe avvenuta necessariamente nel paese di più alto sviluppo capitalistico, poteva verificarsi anche in un anello debole della catena capitalistica, purché in quel paese si fossero acuiti di molto i conflitti di classe e aggravate le contraddizioni interne tra la produzione e la distribuzione dei beni.

Al socialismo – questa la dottrina – si poteva approdare

saltando gli sviluppi economico-sociali intermedi, incluso magari anche quello capitalistico-borghese. In seguito il fenomeno dapprima dell'imperialismo e poi nel XX secolo le guerre mondiali, inoltre nel 1917 una rivoluzione effettivamente di nome socialista nella Russia arretrata e infine, dopo il 1945, le vicende globali della decolonizzazione, complicheranno il quadro a dismisura.

5. *L'analisi del modo di produzione capitalistico*

Il saggio del 1859 e poi il *Capitale* confermarono che Marx non contrapponeva una futura società ideale “buona” alla realtà capitalistica “cattiva”. Analizzò gli elementi che avevano fatto nascere il modo di produzione capitalistico e che, essendone nel contempo contraddizioni interne, l'avrebbero condotto storicamente al dissolvimento.

Dominante nell'età moderna è che il dissolvimento del sistema feudale ha creato, oltre alla borghesia, anche una classe di lavoratori “liberi” nel duplice senso di non avere più vincoli giuridici feudali e di non possedere né propri mezzi di produzione né i mezzi di sussistenza che in qualche modo l'economia curtense forniva. Devono trovare chi sotto forma di salario glieli dia in cambio dell'unica “merce” vendibile che hanno, cioè la “forza-lavoro”. L'analisi del mondo delle merci fatta da Marx nel primo libro del *Capitale* racconta come al compratore di quella particolare merce, al capitalista, ne derivi un profitto.

Ogni merce deve avere come suo primo requisito un “valore d'uso”. Dalla vendita di una merce (M) dotata di valore d'uso il venditore ricava denaro (D) impiegabile per l'acquisto di un'altra merce. È il ciclo M-D-M (merce-denaro-merce) che Marx chiama “circolazione semplice”: vendita di una merce per acquistarne un'altra, scambio di merci tramite il denaro. Una variante è il ciclo D-M-D (denaro-merce-denaro): quando cioè con il denaro ricavato dalla merce iniziale ne compro un'altra per rivenderla e ricavarne nuovamente denaro, impresa però inutile se l'operazione non mi dà più denaro di quello iniziale.

Le merci sono prodotte dall'attività umana, sono lavoro umano «oggettivato, o *materializzato*» [Marx 1867/1989: 70]. Perciò hanno, oltre al valore d'uso che è soggettivo, anche una «*grandezza di valore*» oggettiva, misurabile. Consiste nel «*tempo di lavoro socialmente necessario*» per produrre una determinata merce. È, calcolabile in ore e giorni, il tempo necessario a produrla «nelle esistenti condizioni di produzione socialmente normali, e col grado sociale medio di abilità e intensità di lavoro» [ivi: 71]. Tale oggettività fa sì che in fin dei conti, nella globalità dei venditori e compratori, lo scambio avvenga tra grandezze equivalenti, senza né profitti né perdite per nessuno. Se al venditore arride un occasionale profitto a scapito del compratore, sul mercato egli è altresì un compratore che poi può perdere quel che aveva guadagnato. Insomma, «ci si può rigirare come si vuole; il risultato è sempre lo stesso»: «la circolazione, ossia lo scambio delle merci, non crea nessun valore» [ivi: 196], trasferisce soltanto uno stesso e medesimo valore da un polo all'altro. L'aveva concluso pure l'economia politica classica, la quale sapeva che sui tempi lunghi la somma dei valori circolanti (venduti e comperati) non cambia perché guadagni e perdite si compensano.

Pure l'operaio, venditore della forza-lavoro, riceve in cambio un valore (il salario) che ne è l'esatto equivalente. Infatti «il valore della forza-lavoro, come quello di ogni altra merce, è determinato dal *tempo-lavoro necessario* alla produzione, e quindi anche alla riproduzione, di questo articolo specifico»: qui dunque dal «*valore dei mezzi di sussistenza necessari* per la conservazione dei possessori della forza-lavoro» [ivi: 203]. Era anche questo un principio acquisito dall'economia politica borghese. Il capitalista paga all'operaio il controvalore (cioè i mezzi di sussistenza) della merce forza-lavoro per un giorno, ed essa per un giorno è sua. Lo scambio, formalmente di equivalenti, sembrerebbe addirittura vantaggioso per l'operaio. Vendendo l'unica merce che possiede, egli adesso può mangiare, e il capitalista fa la figura del benefattore per averla comperata.

Ma questo è il velo ideologico. Tutto cambia radicalmente se si considera che la forza-lavoro ha una particolarità che la distingue da

ogni altra merce: mentre la si usa, essa crea nuovo valore. «*Il processo di consumo della forza-lavoro è allo stesso tempo processo di produzione di merce e di plusvalore*»: qui dunque «finalmente ci si dovrà svelare *l'arcano della fattura del plusvalore*» [ivi: 208]. Al capitalista la merce forza-lavoro usata in fabbrica per produrre beni ch'egli poi vende rende, sotto forma di merci prodotte, più di quanto gli è costata. Ciò consegue soltanto ai caratteri specifici della merce forza-lavoro, non è definibile moralisticamente un furto ai danni del lavoratore salariato.

A un certo punto (variabile per fattori storici e tecnologici) della giornata lavorativa la forza-lavoro ha ripagato, sotto forma di beni da essa prodotti e vendibili, l'equivalente delle spese anticipate dal capitalista sotto le voci di “capitale variabile” (salario) e “capitale costante” (materie prime, macchine, costi di esercizio) relative a una giornata di produzione. Se l'operaio cessasse di lavorare adesso, nessun plusvalore nascerebbe dal processo produttivo perché tecnicamente il «*plusvalore costituisce l'eccedenza del valore del prodotto sul valore dei fattori del prodotto consumati*, cioè dei mezzi di produzione e della forza-lavoro» [ivi: 242]. È al di là di quel momento che comincia la seconda aggiuntiva fase del processo lavorativo, da Marx chiamata di “pluslavoro”, che all'operaio costa sì «dispendio di forza-lavoro, ma per lui non crea *nessun valore*. Esso crea *plusvalore*, che sorride al capitalista con tutto il fascino di una creazione dal nulla» [ivi: 250].

Solo nella sfera della produzione ha dunque luogo l'accrescimento strutturale del capitale, perché ivi la forza-lavoro mostra la peculiarità di produrre nuovo valore per chi ne ha comperato l'uso. Per indicare la cosa Marx usa la formula D-M-D¹: il denaro (D) speso per acquistare la merce forza-lavoro (M), che poi produce beni di mercato per me, alla fine mi frutta un denaro maggiore (D¹).

Per il capitalista, forte del suo diritto di compratore, la giornata lavorativa della forza-lavoro valorizzatrice del capitale è di «*ventiquattro ore complete al giorno, detratte le poche ore di riposo senza le quali la forza-lavoro ricusa assolutamente di rinnovare il suo servizio*» [ivi: 300]. Cioè «il capitale non si preoccupa della

durata della vita della forza-lavoro». Vuole «soltanto il massimo di forza-lavoro che può essere resa liquida in una giornata lavorativa», ed «ottiene questo scopo *abbreviando la durata della forza-lavoro*, come un agricoltore avido ottiene aumentati proventi dal suolo rapinandone la fertilità» [ivi: 301]. Circa il tasso di sfruttamento della forza-lavoro e le connesse alienazioni fisiche e morali dell'operaio, Marx nell'ottavo capitolo del primo libro del *Capitale* ne diede la documentazione ricavata dalle fonti dell'epoca.

Il lavoratore «sostiene il suo diritto di venditore» della forza-lavoro quando di contro al compratore vuole «limitare la giornata lavorativa a una grandezza normale determinata». È uno scontro di «diritto contro diritto, entrambi consacrati dalla legge dello scambio delle merci»; e poiché «fra diritti eguali decide la forza», sta qui l'origine della lotta moderna «fra il capitalista collettivo, cioè *la classe dei capitalisti*, e l'operaio collettivo, cioè *la classe operaia*» [ivi: 269].

Il concetto di “classe” è importante. Lo sfruttamento dell'operaio non dipende «dalla buona o cattiva volontà del capitalista» inteso come individuo, perché è «la libera concorrenza» che «*fa valere le leggi immanenti della produzione capitalistica come legge coercitiva esterna* nei confronti del capitalista singolo» [ivi: 306]. Le regole della classe prevaricano sul singolo.

Insomma nessun richiamo a valori etico-metafisici è in giuoco, nessuna denuncia che l'appropriazione del plusvalore da parte del capitalista sarebbe un “furto” di proudhoniana memoria. Il pluslavoro/plusvalore è di morfologia strettamente storico-sociale poiché l'autovalorizzazione del capitale è un processo oggettivo, indipendente dalle volontà individuali dei protagonisti. Esso dipende dalla situazione oggettiva delle classi sociali così come si sono via via configurate nei modi storico-sociali di produzione (i quali, Marx lo sapeva già dall'*Ideologia tedesca*, inglobano i lati sia materiali che *lato sensu* spirituali).

Per il capitalista l'accorgimento più semplice per aumentare il plusvalore è prolungare la giornata lavorativa. Marx lo chiamò il metodo del “plusvalore assoluto”. In Inghilterra la classe operaia tuttavia conquistò, in seguito, una legislazione di fabbrica la quale,

riducendo l'orario di lavoro, sembrò colpire lo sfruttamento capitalistico. Perché la creazione di plusvalore non ne fu intaccata?

Il metodo del “plusvalore assoluto” riguarda un capitalismo ancora giovane. Un capitalismo più consolidato lo integra con un ulteriore tipo di plusvalore che Marx chiamò il “plusvalore relativo”. Via via che le lotte operaie conquistano una riduzione della giornata lavorativa, al capitalista basterà, per continuare ad avere profitti, che diminuisca il tempo di lavoro necessario a ripagarlo delle spese di capitale costante e variabile. Il capitalismo maturo ha perciò un vitale bisogno della tecnologia sia per migliorare macchinari e metodi di produzione che per organizzare la produzione stessa in maniera più razionale: l'aggettivo “razionale” equivale in primo luogo a metodi per ottenere dalla forza-lavoro più profitti in un tempo minore.

Concludeva il primo libro del *Capitale* un capitolo di forte rilievo storico, il ventiquattresimo. La condizione per far cominciare l'intero processo di autovalorizzazione del capitale era che fossero disponibili grandi masse iniziali di denaro. Esse, così Marx, provengono da «un'accumulazione “originaria” (“previous accumulation” in A. Smith) precedente l'accumulazione capitalistica: una accumulazione che non è il risultato, ma il punto di partenza del modo di produzione capitalistico» [ivi: 777].

L'“accumulazione originaria” accompagna nei secoli XVI e XVII il tramonto del feudalesimo. Accanto alla proprietà terriera in mano al signore feudale, esistevano piccoli e piccolissimi possessori di terra che vivevano di ciò che producevano e disponevano di alcuni strumenti basilari di lavoro. Quando scomparve il feudo e la nobiltà cedette il passo alla borghesia, cambiò la situazione sia dei servi della gleba (adesso giuridicamente liberi di vendere la propria forza-lavoro) che di quei coltivatori. Ovvero «grandi masse di uomini vengono staccate improvvisamente e con la forza dai loro mezzi di sussistenza e gettate sul mercato del lavoro come proletariato eslege» [ivi: 780]. Servi della gleba e piccoli contadini si trovano espropriati delle loro modestissime condizioni di sussistenza e trasformati in manodopera “libera” da legami con il feudo e con la terra, ma anche priva di propri mezzi di produzione.

I lodatori del capitalismo sostengono che «diritto e lavoro sono stati da sempre i soli mezzi di arricchimento» del capitalista [ivi: 778], l'acquisto della forza-lavoro avvenendo nel rispetto delle regole dello scambio: ossia un valore (il salario) contro un valore equivalente (la forza-lavoro). Ora dietro alla facciata della giustizia formale c'è comunque sempre lo squilibrio sostanziale che alla vendita della propria forza-lavoro il salariato è costretto dalla pura necessità di sopravvivenza; ma all'inizio neanche il diritto formale dominava, bensì la feroce rapina.

I metodi «dell'accumulazione originaria sono tutto quel che si vuole fuorché idillici» [ibid.]. «La *proprietà privata acquistata con il proprio lavoro*», quella del contadino coltivatore e dell'artigiano, «fondata per così dire sull'unione intrinseca della singola e autonoma *individualità lavorativa e delle sue condizioni di lavoro*», gli venne semplicemente tolta [ivi: 825]; e il capitalismo trovò masse di lavoratori prive di tutto meno che della capacità di lavoro e pronte a essere utilizzate in cambio di un salario.

La seconda fonte dell'accumulazione era la frenetica attività oltre mare di mercanti e imprenditori, e la rapina colonialista dei continenti extraeuropei (ne parla il § 6 del ventiquattresimo capitolo).

«La scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione aborigena seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie Orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere, sono i segni che contraddistinguono l'aurora dell'era della produzione capitalistica» [ivi: 813]. Anche qui c'erano i documenti inglesi. Tra i quali una storia del rapporto tra colonizzazione e cristianesimo il cui autore, William Howitt, diceva nel 1838 che «gli atti di barbarie e le infami atrocità delle razze cosiddette cristiane in ogni regione del mondo [...] non trovano parallelo in nessun'altra epoca della storia della terra, in nessun'altra razza, per quanto selvaggia e incolta, spietata e spudorata» [in ivi: 814]. «Il sistema coloniale», concluse Marx, «fu "il dio straniero" che si mise sull'altare accanto ai vecchi idoli dell'Europa e che un bel giorno con una spinta improvvisa li fece ruzzolar via tutti insieme e

proclamò che fare del plusvalore era il fine ultimo e unico dell'umanità» [ivi: 816].

Il grimaldello per spalancare almeno concettualmente la cassaforte del capitalista (perché spiegava come era costruita) funzionava dunque nel primo libro del *Capitale* a doppio profilo. L'analisi illustrava da un lato come il capitale, una volta costituito, continua ad autovalorizzarsi grazie alla produzione di plusvalore. Dall'altro spiegava quanto fosse stata lunga la genesi storica del capitalismo moderno. La questione della durata era molto importante. Già la *Prefazione* del 1859 aveva enunciato che nella storia qualsiasi istanza sorge solo «quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione» [Marx 1859/1986: 299]. Dunque solo in presenza di un'economia industriale sufficientemente dispiegata si potevano individuarne con esattezza le contraddizioni.

Nota bibliografica

Sulla rivoluzione industriale – in particolare dell'Inghilterra – la letteratura straripa. Ma si possono vedere Mantoux [1959/1999⁴], Brown [1992], Brose [2006²], King/Timmins [2004³], Horn [2007], MacLeod [2007].

Su Marx economista prima del *Capitale*: Tuchscheerer [1968/1980], Mandel [1967/1973⁴], Carandini [1979].

Sulla concezione materialistica della storia: McLellan [1978a], Merker [1986a], Ferraro [1992, sul problema dei condizionamenti e dell'autonomia], Habermas [1995⁶/1979], Cohen [2000], Blackledge [2006].

Sulla questione della serialità delle formazioni sociali precapitalistiche ci sono buoni resoconti in Küttler [1976], Eifler [1977] e Krader [1978].

Riguardo al *Capitale* torna sempre utile il compendio divulgativo del primo libro che il socialista Carlo Cafiero [1996] scrisse durante il suo imprigionamento per la cosiddetta

“insurrezione di Benevento” del 1877. Una buona sintesi, anche sulla genesi dell’opera, è Bruhat [1973]. Uno sguardo d’insieme, attento anche ai problemi aperti, è di Dobb [1978]. Recenti opere di commento: Mandel [1991], Fineschi [2001], Haug [1985³; 2006], Heinrich [2004; 2006⁴; 2008], Berger [2003], Wolf/Paragenings [2004], Iber [2005], Vollgraf [2000; 2006a], Wheen [2006/2008]. Un panorama di analisi critiche del capitalismo da Marx fino all’economista indiano Amartya Sen c’è in Dowd [2002]. Un testo, sempre riguardo al *Capitale*, di qualche interesse storico perché valuta l’opera nell’ottica sovietica, è Uroeva [1974]. A quel tipo di interpretazioni del pensiero economico complessivo di Marx appartengono anche Rubin [1972/1976] e Vygotskij [1974; 1975].

Su genesi, sviluppi e ideologia del colonialismo europeo si può vedere Merker [2006].

Gli scritti di Marx

Degli scritti di Marx del periodo 1855-67 hanno avuto pubblicazione postuma i manoscritti economico-filosofici del 1857-58. Costituiscono i cosiddetti *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* usciti nel 1939-41 a Mosca; ivi anche, sempre nel 1939-41, è uscita l’*Introduzione* del 1857 a *Per la critica dell’economia politica* (1859) in un’edizione migliore di quella postuma del 1903 curata da Kautsky. Anche le *Teorie sul plusvalore* curate da Kautsky nel 1905-10 hanno avuto un’edizione migliore a Mosca nel 1956.

VIII. Chi ha il grimaldello?

1. *Il secondo decennio dell'esilio londinese*

Jenny von Westphalen in una lettera del dicembre 1867 a un amico del marito, il medico Ludwig Kugelmann che in Germania aveva partecipato alla rivoluzione del 1848 e dopo il 1864 si adoperò per la Prima Internazionale, chiamò la genesi del *Capitale* una «storia segreta che metterebbe in luce infinite preoccupazioni e angoscia e tormenti sconosciuti. Se gli operai avessero un'idea dell'abnegazione che è stata necessaria per portare a termine quest'opera scritta soltanto per loro e nel loro interesse, forse dimostrerebbero un po' più di interesse» [OME XLII: 648].

A Engels, Marx tracciò, nell'aprile 1868, un bilancio amaro: «Fra pochi giorni avrò cinquant'anni. Se quel sottotenente prussiano ti diceva: “da vent'anni presto servizio e sono sempre sottotenente”, io posso dire: “mezzo secolo sulle spalle e sempre ancora povero!”. Come aveva ragione mia madre! “Se Carlo avesse fatto del capitale invece di ecc.!”» [OME XLIII: 82].

Nel marzo di quell'anno manifestò a Kugelmann l'idea di trasferirsi con la famiglia ed Engels a Ginevra, dove avrebbe potuto vivere con la metà dei soldi necessari a Londra. Poi però concludeva che forse solo a Londra poteva «ricavare infine da questo lavoro un corrispondente guadagno in denaro, per lo meno decente», e solo da lì influenzare «il movimento operaio dietro le quinte», il quale altrimenti «cadrebbe in pessime mani» [ivi: 583]. Per un altro verso le esperienze nella cerchia degli esuli durante gli strascichi del processo di Colonia (cfr. *supra*, cap. VI, 4) l'avevano persuaso che il suo vero ruolo fosse solo «di ottenere una vittoria scientifica per il nostro partito», come scrisse a Weydemeyer nel febbraio 1859 [OME

XL: 603], essendo il suo tempo «troppo prezioso per sciuparlo con fatiche inutili e beghe meschine» [ivi: 601].

Nel 1866, impegnato nella Prima Internazionale ma soprattutto a far uscire il primo libro del *Capitale*, non parteciperà al congresso di essa a Ginevra. E non solo per l'eterna mancanza di soldi. Scrive in agosto a Kugelmann di ritenere «molto più importante per la classe operaia ciò che faccio con questo lavoro, che tutto ciò che potrei fare personalmente in un congresso qualsiasi» [OME XLII: 568].

Gli intrighi dei fuorusciti l'avevano perseguitato fino al 1860. Il naturalista Karl Vogt – a suo tempo dell'ala di sinistra dell'Assemblea di Francoforte, poi emigrato in Svizzera e diventato agente segreto di Luigi Bonaparte – in un suo opuscolo del 1859 denunciò Marx come infiltrato della polizia nel movimento operaio e capo di una banda di ricettatori e falsari. Con querele e controquerele l'«affare Vogt» si insabbiò in tribunale senza che Marx riuscisse a ottenere giustizia. Fu costretto a scrivere un intero libro di autodifesa, il *Signor Vogt*, che uscì in tedesco a Londra nel 1860 [Marx 1860/1986]. La sua accusa a Vogt di essere un agente bonapartista rispondeva al vero. Nel 1870 si trovò, alla caduta di Napoleone III, una ricevuta dei 40 mila franchi che Vogt aveva incassato.

Il libro, lodato da Engels come un esempio di brillante polemica, fu in realtà solo un'eco del passato. Di lì a poco la fondazione dell'Internazionale aprì un orizzonte storico più ampio anche ai compagni d'esilio di Marx.

Qualcuno di loro però non c'era più. Uno, un sarto di nome Rumpf, era finito in manicomio dove a Marx, che andava a trovarlo, confidava un sistema infallibile per rendere felice il mondo. E a Manchester, nel 1864, morì un compagno di lunga data, l'insegnante slesiano Wilhelm Wolff, affettuosamente chiamato Lupus dai Marx, redattore della NRZ e deputato dell'estrema sinistra all'Assemblea di Francoforte. All'«indimenticabile amico, ardito, fedele, nobile pioniere del proletariato», Marx dedicò il primo libro del *Capitale*.

Un'eredità di Lupus di circa 800 sterline tenne i Marx a galla per un po', in una penuria aggravata dall'assillo di dover

ottemperare a ogni costo a certe forme del decoro borghese. Le figlie stavano diventando grandi, le esigenze crescevano. Significava continuare vicino a Londra le villeggiature al mare, a Hastings e a Ramsgate, prescritte comunque dai medici a Marx stesso e alla famiglia. La rispettabilità borghese andava esibita anche agli ospiti in visita: nel 1859 un cognato di Marx da Città del Capo; nel 1862 Lassalle; nel 1865 Edgar von Westphalen, il fratello di Jenny venuto per sei mesi dall'America, dove era emigrato; e poi il fidanzato di Laura, lo studente di medicina creolo Paul Lafargue. Per l'educazione delle figlie c'erano dispendiose scuole private, «per risparmiare alle ragazze dirette umiliazioni» come scrive Marx a Engels nel luglio 1862 [OME XLI: 289]; e bisognava pagare le lezioni di musica per Jenny e i corsi di ginnastica per Laura e Tussy.

Qualche volta poi le figlie, per non perdere ogni relazione sociale, dovevano pur dare in casa piccoli ricevimenti, mentre era assolutamente inconcepibile che Jenny e Laura, ormai maggiorenni, andassero per esempio a lavorare come istitutrici. Mostrare un decoro borghese significava anche vantarsi di inesistenti speculazioni in borsa con i parenti olandesi. Infine dal 1858 fino a quando morì, nel 1862, vi fu una seconda domestica, Marianne, sorella minore di Helene Demuth.

Le apparenze si salvavano a furia di pegni al Monte di pietà e restando indietro con l'affitto per l'intero 1862. A un certo punto si rischiò perfino la rottura con Engels. Agli inizi del 1863 morì Mary Burns, l'operaia irlandese con cui Engels conviveva da anni a Manchester. All'annuncio che gli fece un Engels sconvolto, Marx rispose con una sbrigativa condoglianza per poi subito diffondersi sulle proprie miserie finanziarie. Engels ne fu profondamente urtato. Tra i due lo scambio di lettere pressoché quotidiano cessò, ed Engels solo dopo le scuse di Marx poté dirsi «lieto di non aver perduto con Mary anche il più vecchio e migliore amico» [ivi: 352].

D'altronde mantenere il decoro di vita richiesto dall'ipocrisia vittoriana era alla fin fine anche una necessità politica. Se un dottore in filosofia, di estrazione borghese, profugo politico dal continente e autore di una critica scientifica dell'economia politica, fosse vissuto in un casermone d'affitto dei quartieri operai, nessuno lo avrebbe

preso in considerazione, sarebbe stato screditato in partenza. Anche recitare di fronte ai creditori la parte dell'«affarista senza scrupoli» (così Marx a Engels nel 1867 [OME XLII: 308]) rientrava nella costruzione di un'immagine pubblica di rispetto.

Altri motivi, oltre alla miseria, gli avvelenavano i giorni. La cronica malattia del fegato sfociò per settimane e mesi in una foruncolosi diffusa, proprio mentre lavorava al primo libro del *Capitale*, e poi al secondo e terzo libro rimasti incompiuti. Quando nel giugno del 1867 scrisse a Engels che «la borghesia per tutta la sua vita penserà ai miei favi» [ivi: 335], non era una battuta di spirito. Nel decennio 1860-70 le eruzioni epatiche lo resero invalido per centocinquantacinque settimane. Dopo una di queste crisi, nel febbraio 1866, scriveva a Engels che «questa volta ne è andato della pelle. La mia famiglia non ha saputo quanto il caso fosse serio. Se la cosa si ripete ancora tre o quattro volte nella medesima forma, sono spacciato» [ivi: 189].

Era tuttavia l'esilio a pesargli psicologicamente di più. Sul continente tornò più volte a caccia di soldi e per riallacciare contatti politici. Nel 1861 è dallo zio Philips a Zaltbommel in Olanda, e poi da Lassalle a Berlino, dove incontra gli ambienti dell'opposizione liberale antigovernativa. L'anno seguente è nuovamente dai parenti olandesi e in Renania. Nel 1863 va a Treviri per la morte della madre e ancora presso Philips che ne era l'esecutore testamentario. È di nuovo a Zaltbommel nel 1865, e poi ad Amburgo e Hannover nel 1867 e 1869 per questioni editoriali del *Capitale*. In quei soggiorni scompariva l'umore tetro che lo accompagnava, costante, a Londra.

A Zaltbommel lo incanta, come scrive a Engels nel 1863, l'«amabile e spiritosa» cugina Antoinette (Nanette) Philips, «provvista di pericolosi occhi neri» [OME XLI: 421]. Con la «piccola crudele strega», «piccola maga» e «bambina cara» era in affettuosa corrispondenza dal 1861; quando Nanette dopo il 1864, entrata nella sezione olandese dell'Internazionale, informerà Marx sulle questioni locali del movimento operaio, la chiamerà scherzosamente il «nostro segretario olandese» [OME XLII: 552].

A Berlino, nel 1861, discusse con Lassalle le prospettive per il futuro: un giornale da pubblicare in Germania, forse addirittura

l'eventualità di trasferirsi con la famiglia a Berlino, dopo una domanda per riottenere la cittadinanza prussiana respinta comunque subito dal governo.

In quei brevi periodi di viaggi, e di progetti legati alla speranza di togliersi dall'esilio, c'era l'assillo di dover poi tornare a Londra, alla lotta con i creditori, i bottegai e il padrone di casa minacciosi di cause giudiziarie, alle quotidiane tensioni in famiglia dovute alla miseria. «Mia moglie ogni giorno», scrive a Engels nel giugno 1862, «mi dice che vorrebbe essere nella tomba con le figliuole, e in verità non posso fargliene carico perché le umiliazioni, le pene e gli spaventi fra cui si deve passare in questa nostra situazione, sono davvero indescrivibili» [OME XLI: 278].

Nel 1862 tentò perfino un concorso presso le ferrovie britanniche. Ma «devo chiamarla fortuna o sfortuna? La mia brutta scrittura fu la ragione per cui non ebbi il posto» (così a Kugelmann nel dicembre 1862 [ivi: 695]). La calligrafia era davvero pessima (i manoscritti per gli editori li copiava la moglie); se però avesse avuto quel posto, dunque introiti finanziari regolari sia pure modesti, forse non sarebbe morto a soli sessantacinque anni. Come scrisse a Engels nel 1868, tutti i consigli dei medici si riducevano «al fatto che si dovrebbe essere redditieri per vivere secondo le loro prescrizioni e non, come me, un povero diavolo» [OME XLIII: 16].

Qualche entrata c'era, oltre l'eredità di Lupus. Nel 1861 ebbe dai Philips 160 sterline di anticipo sulla futura eredità materna. Nel marzo del 1864, grazie alle 750 sterline della parte definitiva di eredità, traslocò per 65 sterline annue in una casa più bella e comoda a Modena Villas 1, vicinissima alla precedente. Ma già dopo un anno i Marx, totalmente incapaci di amministrare denaro, avevano speso 500 sterline e non sapevano come rimpiazzarle. Continuarono a dipendere dai sussidi di Engels. Questi nel 1869 uscì con suo sollievo personale dalla ditta di Manchester: gli parve di tornare finalmente un uomo libero e nel 1870 si trasferì a Londra, a pochi passi dalla casa dei Marx. I quali rimasero nelle vicinanze anche quando, ormai sposate le figlie Laura e Jenny, traslocarono nel 1875 in una casa più piccola, a 44 sterline l'anno, a Maitland Park Road 41.

A Engels la liquidazione consentì di dare annualmente almeno 350 sterline all'amico, che ne spendeva dalle 400 alle 500. Dall'epistolario si può arguire che nel corso degli anni Marx abbia ricevuto da Engels l'equivalente di circa 80 mila euro, oltre a frequenti spedizioni di vino e derrate.

2. Una teoria per il proletariato

Privo di grimaldelli per aprire una cassaforte che lo liberasse dai debiti, Marx con l'analisi del processo di produzione capitalistico fornì un grimaldello teorico ai proletari venditori di forza-lavoro affinché eliminassero la cassaforte del capitalista prendendo coscienza di esser loro gli artefici delle fortune dei padroni.

La macroscopica antinomia nell'accumulazione del capitale è che la produzione ha un carattere sociale, collettivo (cfr. *supra*, cap. VII, 1), e il plusvalore nato dalla produzione si muta invece in proprietà privata del capitalista. Costui, certo, sostiene di fornire lui alla produzione anzitutto il denaro e i mezzi a essa necessari, dalle materie prime ai macchinari. Però il grimaldello di Marx ribatte che quel denaro e quei mezzi sono già a loro volta frutto di un plusvalore ricavato dal precedente pluslavoro di altri operai. Sotto qualunque profilo una proprietà *privata* di mezzi di produzione che hanno struttura *sociale* è un coacervo di contraddizioni.

Marx le aveva descritte nel ventiquattresimo capitolo del primo libro del *Capitale*. Da un lato, la concorrenza tra i capitalisti porta alla concentrazione dei capitali in poche mani. Dall'altro, «si sviluppano su scala sempre crescente [...] la consapevole applicazione tecnica della scienza, lo sfruttamento metodico della terra, la trasformazione dei mezzi di lavoro in mezzi di lavoro utilizzabili solo collettivamente [...], come mezzi di produzione del lavoro sociale, combinato, mentre tutti i popoli vengono via via intricati nella rete del commercio mondiale e così si sviluppa in misura crescente il carattere internazionale del regime capitalistico» [Marx 1867/1989: 825]. Il quadro anticipava quello che oggi, un secolo e mezzo più tardi, ci viene mostrato dal fenomeno della

cosiddetta “globalizzazione”, certo più complesso e su scala maggiore di quello descritto da Marx, ma di struttura e dinamica essenzialmente affini.

Insieme alla concentrazione dei capitali, cresce «la massa della miseria, della pressione, dell'asservimento, della degenerazione, dello sfruttamento, ma cresce anche la ribellione della classe operaia che sempre più s'ingrossa ed è disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico» [ivi: 825-26].

La fabbrica impone unità e organizzazione; la concentrazione degli operai negli opifici fa nascere la coscienza di appartenere a una medesima classe la quale vende collettivamente la propria forza-lavoro e muove il meccanismo della produzione. Coordinamento dei mezzi di produzione e socializzazione del lavoro, i due fenomeni basilari dell'epoca industriale, sono strettamente connessi; e arriva il momento in cui diventano incompatibili con il loro involucro capitalistico. Il capitalismo verrà spezzato «con l'ineluttabilità di un processo naturale» [ivi: 826], come i legami feudali erano stati spezzati in passato dalle forze produttive borghesi. Alla proprietà capitalistica subentra, così conclude quel capitolo del *Capitale*, un tipo di proprietà fondato «sulla *cooperazione* e sul *possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso*» [ibid.].

Ma come e quando ci si arriva? Marx ed Engels avevano dato indicazioni sia nel *Manifesto* che dopo, nell'*Indirizzo del Comitato centrale alla Lega del marzo 1850*, un testo diffuso clandestinamente tra i membri della Lega. Vi si affermava per il proletariato la necessità di un ruolo autonomo per continuare l'onda rivoluzionaria, cominciata dai borghesi nel 1848, «sino a che tutte le classi più o meno possidenti non siano scacciate dal potere, sino a che il proletariato non abbia conquistato il potere dello Stato [...], sino a che almeno le forze produttive decisive non siano concentrate nelle mani dei proletari. Non può trattarsi per noi di una trasformazione della proprietà privata, ma della sua distruzione; non del mitigamento dei contrasti di classe, ma dell'abolizione delle classi; non del miglioramento della società attuale, ma della

fondazione di una nuova società» [Marx/Engels 1850/1977: 281].

Gli operai chiariscano «a se stessi i loro propri interessi di classe, assumendo il più presto possibile una posizione indipendente di partito, e non lasciando che le frasi ipocrite dei piccoli borghesi democratici li sviino nemmeno per un istante dalla organizzazione indipendente del partito del proletariato» [ivi: 287-88]. Fin qui si trattava dell'istanza, storicamente necessaria, di costruire un partito politico autonomo dei lavoratori. C'era però dell'altro.

L'*Indirizzo* ignorava il fallimento del 1848-49 – una sconfitta doppia, sia del riformismo liberal-democratico borghese che della partecipazione socialista a quei moti. Prevedeva non solo una nuova rivoluzione borghese a breve scadenza (una «insurrezione imminente»), ma questa addirittura a preludio di una decisiva rivoluzione proletaria l'indomani. Onde gli operai combatteranno sì per la fase rivoluzionaria borghese «armati e organizzati [...] con schioppi, fucili, pistole e munizioni» e inquadrandosi «indipendentemente in guardia proletaria», ma per contrastare poi subito da forti posizioni di contropotere il «momentaneo e inevitabile dominio della democrazia borghese» e rendergli la vita «il più che è possibile difficile» [ivi: 284], fino a farlo crollare.

Era la riproposizione di indicazioni già esplicite nel *Manifesto*; e avevano già ostacolato di fatto quell'alleanza degli operai con la borghesia che sarebbe stata necessaria per giungere a un moderno Stato di diritto il quale avrebbe garantito, se non altro, un quadro migliore di condizioni generali alla stessa lotta di classe (cfr. *supra*, cap. VI, 2). Engels, un quarantennio dopo l'*Indirizzo* del 1850, muoverà una radicale critica (e autocritica) alla visione della rivoluzione socialista predicata a metà Ottocento da Marx e da lui: ovvero quella del colpo di mano armato che una minoranza proletaria avrebbe attuato immediatamente dopo la rivoluzione borghese (cfr. *infra*, cap. XI).

La *ricetta politica* non dava spazio a nessun discorso teorico sui diritti umani. Qualcosa su di essi veniva indirettamente da un'altra fonte, dall'*analisi economica*: emergeva in particolare dalla questione complicata, concernente tanto la teoria quanto la prassi, delle differenze tra il valore formale e quello sostanziale dei diritti.

Marx sottolineava (cfr. *supra*, cap. VII, 5) quanto i diritti dei capitalisti e degli operai fossero solo formalmente “uguali” perché in realtà tra essi «decide la forza» [Marx 1867/1989: 269]; e questa sta – per peso e influenza sociale – dalla parte del capitalista, il cui “diritto” perciò prevale. Agli operai, per far valere il diritto loro, non restava che unirsi in un’organizzata lotta comune contro l’avversario di classe.

Su ciò offriva ricche esperienze l’Inghilterra. Le leggi che punivano con secoli di carcere gli organizzatori di unioni sindacali e i promotori di scioperi e comizi erano state tolte solo nel 1824. Nella borghesia inglese cominciarono iniziative per ampliare il diritto di voto e la eleggibilità in Parlamento, e il *Reform Bill* del 1832 che riorganizzava il sistema elettorale ne fu un risultato vittorioso.

Intanto era cresciuta anche la presenza organizzata degli operai. L’Associazione londinese dei lavoratori, creata nel 1836, aveva lanciato nel 1837 l’obiettivo di una *Carta del popolo*, un elenco di rivendicazioni al cui centro stava la richiesta del voto per tutti i cittadini, il suffragio universale. In quello che poi si chiamò il “cartismo” la politica diventò per la prima volta uno strumento mobilitato per la giustizia sociale. Marx utilizzò queste esperienze del movimento operaio inglese già nei suoi scritti del 1852 (cfr. *infra*, cap. IX, 1).

Sebbene il cartismo fosse minato da contrasti interni e dalle azioni repressive del governo, ne rimase salda l’idea principale, cioè che gli operai dovessero allearsi contro gli sfruttatori. Ebbe vita breve, solo dal 1845 al 1852, l’associazione dei *Fraternal Democrats*, dei “Democratici fraterni”, che riuniva cartisti di sinistra e operai tedeschi esuli. Tuttora invece esistono le unioni sindacali di mestiere, le *Trade Unions*, che poterono uscire dall’illegalità nel 1824-25 e che non proponevano di abolire il capitalismo ma volevano miglioramenti per i lavoratori all’interno della società esistente. Vago era stato pure l’appello alla solidarietà umana lanciato nel 1847 dai *Fraternal Democrats* in un manifesto il quale affermava che tutti gli uomini sono “fratelli e uguali”. Dunque “fratelli” e “uguali” tanto il capitalista quanto il proletario? A dire il vero, nella loro azione pratica i *Fraternal Democrats* non pensavano assolutamente a una

siffatta fratellanza, anzi in difesa di istanze operaie si impegnarono nelle elezioni politiche generali inglesi del 1847 su posizioni molto combattive. Il loro esponente, Feargus O'Connor, conquistò un seggio e divenne così il primo e anche unico deputato del movimento cartista. Poco dopo pure il cartismo subì il generale riflusso seguito alle sconfitte delle rivoluzioni europee del 1848-49.

La parola d'ordine della fratellanza e dell'uguaglianza universali si prestava a molte trappole concettuali.

Per gli ideologi della borghesia la tesi giusnaturalistica dell'universale uguaglianza degli uomini, che essi avevano adoperato contro il regime feudale, poteva adesso servire anche a giustificare il dominio della propria classe. L'idea che capitalisti e proletari erano uguali in quanto uomini non minacciava la cassaforte capitalistica. Ammessa l'uguaglianza di ricchi e poveri sul piano dei principi filosofici e dei diritti universali, diventava irrilevante che alcuni fossero poveri e altri ricchi sul piano particolare dell'esistenza materiale. I sublimi valori "universali" dovevano anzi ben trascendere il piano materiale dell'empiria. Analogamente, i *conquistadores* iberici del Nuovo Mondo avevano riconosciuto che poteva perfino esserci una qualche uguaglianza tra loro e gli indios quando quest'ultimi, con il battesimo, si fossero fatti cristiani. Ma l'uguaglianza di *conquistadores* bianchi e indios in ispirito perché tutti quanti "figli di Dio" non implicava un'uguaglianza nel mondo materiale che cancellasse la differenza tra lo schiavo e il padrone.

Le parole d'ordine del *Manifesto* non si prestavano a simili sofismi. Non da un concetto generico di umanità muovevano, bensì dalle esigenze concretamente definite di una classe per ricostruire da lì l'ideale di un nuovo concetto di umanità. L'appello «Proletari di tutti i paesi, unitevi!» non apparteneva a una fratellanza e uguaglianza genericamente universali. L'analisi del processo di produzione completava il quadro, mostrava che nel concreto economico, nelle condizioni esistenziali che sono la cartina di tornasole dei diritti, l'uguaglianza di capitalista e operaio non esisteva.

Nella teoria politica (*Manifesto* e testi collaterali) e nell'analisi storico-economica (primariamente nel *Capitale*) c'erano insomma sì

implicazioni che investivano le idee-cardine del diritto naturale, ma nel senso di chiederne una verifica storica. Mostravano che un diritto basilare come quello dell'uguaglianza, formulato dai giusnaturalisti sempre in funzione della dignità umana, reggeva se alla generalità degli uomini la dignità (con tutto ciò che la sua affermazione comportava) era garantita anzitutto nelle condizioni economico-materiali della loro esistenza. Le analisi economiche incrociavano appunto qui la morfologia dei concetti giuridici; e i corollari di quelle analisi si riveleranno più efficaci delle ricette politiche.

3. Marx nella Prima Internazionale

A Londra sin dal 1848-49, dal tempo dei profughi dal continente, c'erano stati contatti tra associazioni operaie locali e dirigenti operai francesi e tedeschi. In Francia durò a lungo il proudhonismo che poggiava soprattutto sull'assistenza reciproca tra gli operai (il "mutuo soccorso") e negava valore a scioperi e lotta politica. In Germania il movimento operaio stava invece acquistando veste più politicizzata grazie all'attività di Lassalle, che nel 1863 fonderà l'Associazione generale degli operai tedeschi (ADAV).

Incontri tra esponenti operai di vari paesi in vista di una lega universale dei lavoratori si ebbero a Londra nel 1856 e poi in occasione della grande Esposizione industriale internazionale del 1862 quando, oltre a dirigenti delle associazioni di mutuo soccorso italiane, arrivarono soprattutto i francesi. Napoleone III, in linea con il suo populismo paternalista, vi aveva inviato una rappresentanza di operai; i quali poi si rivelarono in maggioranza antibonapartisti. I contatti del 1862 mirarono anche a comitati di aiuto per i lavoratori disoccupati, vittime della recessione che la guerra civile americana stava causando in Europa soprattutto nel settore tessile: «perderemmo probabilmente tutto il guadagno fatto fino alla fine di dicembre», scriveva a Marx il 5 marzo 1862 l'industriale tessile Engels [OME XLI: 246] che in quel periodo dovette ridurre anche i sussidi all'amico.

Il 28 settembre 1864 un'affollatissima assemblea di rappresentanti dei movimenti dei lavoratori diede vita a Londra, nella St. Martin's Hall, all'Associazione internazionale degli operai, la *International Working Men's Association* o cosiddetta Prima Internazionale. Fu per oltre un decennio, fino al suo scioglimento per contrasti interni nel 1876, il terrore delle classi dominanti senza essere affatto quell'organismo minacciosamente disciplinato, unito e potente ch'esse credevano. Era una federazione di varie associazioni nazionali, con un Consiglio generale di trentadue membri e Marx eletto come rappresentante dei lavoratori tedeschi. Nessuna idea su nessun punto teorico o pratico poteva venir adottata se prima non se ne persuadevano i membri del Consiglio in estenuanti discussioni.

Marx ai congressi annuali dell'Internazionale, senza rinunciare al nocciolo delle sue convinzioni, sapeva formularle e presentarle in modo da creare su esse il massimo consenso. Si discutesse della durata della giornata lavorativa, del lavoro delle donne e dei bambini, dei sindacati, di scuola e di istruzione, dei rapporti del proletariato con lo Stato, sempre cercava di mettere in primo piano, come scriveva a Kugelmann nell'ottobre del 1866, «quei punti che consentono un'intesa e una collaborazione immediata tra gli operai e forniscono un alimento e uno stimolo immediati ai bisogni della lotta di classe e all'organizzazione degli operai come classe» [OME XLIII: 576].

La capacità di Marx di collegare la sua teoria generale alle situazioni particolari si vide nell'*Indirizzo inaugurale dell'Associazione internazionale degli operai* e negli *Statuti provvisori*, entrambi approvati alla fine di ottobre del 1864. L'*Indirizzo* sottolineava che la conquista della giornata lavorativa di dieci ore in Inghilterra insieme alle «grandi esperienze sociali» del movimento cooperativo «hanno provato che la produzione su larga scala e in accordo con le esigenze della scienza moderna può venir esercitata senza l'esistenza di una classe di padroni che impieghi quella dei manovali; che i mezzi del lavoro, per rendere, non hanno bisogno d'essere monopolizzati né d'essere piegati a mezzi di predominio e di sfruttamento contro il lavoratore; e che il lavoro

salariato, così come il lavoro degli schiavi, il lavoro dei servi, non è che una forma transitoria e inferiore, destinata a sparire di fronte al lavoro associato, che espleta il proprio assunto in modo vivace, con spirito alacre e con animo felice» [Marx 1864/1987: 11-12].

L'elemento di successo degli operai è certamente il loro numero. «Ma il numero non pesa sulla bilancia se non quando è unito in collettività ed è guidato dalla conoscenza» [ivi: 12]. Ovvero, il grimaldello per aprire la cassaforte del capitalista è sì il frutto di una battaglia "conoscenza" dello sfruttamento capitalistico, ma devono maneggiarla non un singolo individuo, né gruppi isolati di operai, bensì la classe operaia nel suo complesso, come movimento organizzato. Proprio perciò l'*Indirizzo* aveva precisato che la politica, anzi «la conquista del potere politico», era ormai «il grande dovere della classe operaia» [*ibid.*]. A Marx gliel'avevano insegnato le esperienze politiche del cartismo.

Costruire, a premessa di questo "dovere politico", l'unità del movimento operaio spettava all'Internazionale; e in particolare, nell'Internazionale, al «concorso pratico e teorico dei paesi più progrediti», come dicevano gli *Statuti provvisori* [Marx 1864a/1987: 14]. In definitiva è dunque la classe operaia «nei paesi più industriali d'Europa» [*ibid.*] a indicare alla rivoluzione sociale le vie e la tattica. Prese forma qui la convinzione di Marx (e di Engels) che la rivoluzione sarebbe partita dai paesi a capitalismo più sviluppato, dall'Inghilterra in primo luogo.

Il connotato saliente dei molti documenti che Marx scrisse per l'Internazionale è la coniugazione di generale e particolare. Ne sono un esempio le *Istruzioni per i delegati* al congresso di Ginevra del 1866, al quale Marx non partecipò personalmente per vari motivi (cfr. § 1). Vennero fatte valere le moderne esperienze sindacali e cooperative del movimento inglese, ma sottolineando (contro i proudhoniani, circa un terzo del congresso) che non erano onnirisolutive. Cooperativismo e sindacalismo possono essere una tappa intermedia, sono sicuramente «forze trasformatrici della società presente» perché mostrano nella pratica «che il sistema attuale di *subordinazione del lavoro al capitale*, dispotico e pauperizzatore, può venir soppiantato dal sistema repubblicano e

benefico dell'*associazione di produttori liberi ed eguali*» [Marx 1866/1987: 194-95]. Non possono però sostituirsi agli «indispensabili *cambiamenti sociali generali, trasformazioni delle condizioni generali della società*, realizzabili soltanto con l'impiego delle forze organizzate della società, cioè del potere governativo, strappato dalle mani dei capitalisti e dei proprietari fondiari e posto nelle mani dei produttori» [ivi: 195].

Nell'Internazionale le idee di Marx circolavano non solo attraverso quei documenti. Vi ebbe buona diffusione il *Manifesto*. Alle sue traduzioni francesi, inglesi, polacche e danesi esistenti fin dal 1848-49, si aggiungerà nel 1869 anche una traduzione russa. Pure *Il capitale* veniva apprezzato. Jenny von Westphalen aveva torto, nella lettera del dicembre 1867, a lamentarsi del disinteresse degli operai per quell'opera. Bastava dare tempo al tempo. Infatti già l'anno dopo, nel 1868, il congresso di Bruxelles dell'Internazionale ne raccomandava lo studio. «Segnaliamo agli operai di tutti i paesi – diceva una risoluzione – *Il Capitale* di Karl Marx, pubblicato l'anno passato; senza risparmiare alcuno sforzo, lo sottolineiamo, è necessario contribuire alla traduzione di quest'importante opera nelle lingue nelle quali ancora non è stata tradotta» [in Bruhat 1973: 709].

La congiura del silenzio contro *Il capitale*, questa sì massiccia e giustamente lamentata da Marx, proveniva dagli ambienti borghesi. In Germania parecchi docenti di economia politica, personalmente convinti della teoria di Marx, si astennero da qualunque riconoscimento pubblico per la «vigliaccheria dei mandarini del mestiere», come egli commentò in una lettera del febbraio 1869 a Kugelmann [OME XLIII: 640].

Nota bibliografica

Sulla Prima Internazionale: Kriegel [1973], Bravo [1978; 1979, in particolare sul ruolo svolto da Marx], Katz [1992], Peters [1997], Elmir [2005].

Sulle ripercussioni che l'Internazionale ebbe rispettivamente in Inghilterra, Germania e Francia: Collins/Abramsky [1965], Petry [1975] e Archer [1997].

Gli scritti di Marx

Gli scritti appartenenti all'area tematico-cronologica della Prima Internazionale sono tutti pubblicati.

IX. Impadronirsi della politica

1. Marx sul potere politico fino al 1870

La classe operaia che deve diventare protagonista politica ci porta all'altro capo delle riflessioni di Marx, al problema dello Stato.

Per il giovane-hegeliano e direttore liberal-democratico della RZ (cfr. *supra*, cap. III, 2) lo Stato aveva un carattere etico generale, superiore agli interessi particolari di questo o quel ceto sociale. Quando le istituzioni politiche (ad esempio quelle della monarchia prussiana) si schieravano a difesa di interessi privati di classe, tradivano la natura vera dello Stato.

Le sue idee sullo Stato cambiarono dopo il 1844. Nella *Miseria della filosofia* (cfr. *supra*, cap. V, 4) osservò che il potere politico riflette sempre lo scontro tra gli interessi di classe esistenti nella società civile («la lotta di classe contro classe è una lotta politica» [Marx 1847/1973: 224]), e «non vi è mai movimento politico che non sia sociale nello stesso tempo» [ivi: 225]. La classe che domina nella società si serve degli strumenti dello Stato per affermare e rafforzare il proprio dominio: lo Stato è per sua natura il braccio armato della classe dominante. Appunto perciò la classe che vuole abolire l'antagonismo delle classi mira a una società nella quale «non vi sarà più potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente il compendio ufficiale dell'antagonismo nella società civile». «Solo in un ordine di cose in cui non vi saranno più classi né antagonismo di classi le *evoluzioni sociali* cesseranno d'essere *rivoluzioni politiche*» [*ibid.*].

Ciò però appartiene al futuro. Nel presente va rovesciato il potere politico delle attuali classi dominanti, in quanto – come ripeterà il *Manifesto* – «il potere politico, nel senso proprio della

parola, è il potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra» [Marx/Engels 1848/1973: 506]. Perciò il proletariato si impadronirà della «supremazia politica» come di uno strumento per la propria emancipazione: subito «per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, vale a dire del proletariato stesso organizzato come classe dominante»; in seguito, «per aumentare, con la massima rapidità possibile, la massa delle forze produttive» [ivi: 505]. Nelle *Lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* e nella lettera a Weydemeyer del 1852 (cfr. *supra*, cap. VI, 4), Marx definì la presa operaia del potere una «dittatura del proletariato». Il «socialismo rivoluzionario», il «comunismo», era una «dichiarazione della rivoluzione in permanenza, la dittatura di classe del proletariato, quale punto di passaggio necessario per l'abolizione delle differenze di classe in generale» [Marx 1850/1977: 126].

Per il Marx di questo periodo il dominio politico del proletariato ha due connotati essenziali. Sarà diverso dallo Stato borghese, sebbene egli non sappia ancora quale uso farà la classe operaia degli apparati statali. Un ventennio dopo, all'epoca della Comune di Parigi, tenderà qualche indicazione. Comunque già dalla descrizione nel *Diciotto brumaio* (cfr. *supra*, cap. VI, 4) delle strutture di governo borghesi e delle loro degenerazioni emergeva un punto essenziale: ovvero il proletariato non può, per i suoi propri obiettivi, adoperare gli apparati statali borghesi semplicemente così come se li trova davanti.

In secondo luogo, però, neanche il dominio politico del proletariato è la soluzione ultima del problema dello Stato. Quel dominio è solo una fase di passaggio, di durata non prevedibile. Il punto d'approdo finale, tanto nella *Miseria della filosofia* quanto nel *Manifesto*, era una sfera politica diversissima da quella sia borghese che proletaria: alla fin fine «la classe lavoratrice, nel corso dello sviluppo, sostituirà all'antica società civile un'associazione che escluderà le classi e il loro antagonismo», sicché «non vi sarà più potere politico propriamente detto» [Marx 1847/1973: 225]. Subentrerà «un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti» [Marx/Engels 1848/1973: 506]. Ivi sarebbero cessati gli strumenti di dominio

diretto (polizia, burocrazia ecc.) che di norma accompagnano l'uso degli apparati statali. Poiché per sua natura lo Stato (anche se è quello della classe operaia) ha bisogno di mezzi di coercizione, l'obiettivo finale dovrà essere l'estinzione e scomparsa dello Stato.

Intanto però il proletariato avrebbe dovuto conquistare la sua supremazia politica qui e ora. Il *Manifesto* non dava ricette onnivalide. Anzi, le fasi dell'operazione non solo «saranno diverse a seconda dei diversi paesi» [ivi: 505], ma ovunque si attueranno solo per gradi.

Sul loro differenziarsi si soffermò l'articolo *I cartisti*, nella NYDT del 25 agosto 1852. In Inghilterra ad esempio il cammino verso la «*supremazia politica della classe operaia*» sarebbe dovuto passare attraverso la lotta per il suffragio universale. Questa «è di gran lunga più socialista di qualsiasi altra cosa che sia stata onorata con questo nome sul continente» [Marx 1852a/1982: 345]. La teoria generale si doveva dunque legare alle esperienze, stavolta politiche, che il movimento operaio andava facendo nei diversi paesi.

Quando nel 1858 Marx pensava di pubblicare a fascicoli i suoi studi di economia politica, uno avrebbe trattato dello Stato. Poi invece i fascicoli diventarono libri, tutti sull'economia (*Per la critica dell'economia politica* nel 1859, *Il capitale* nel 1867), e dello Stato non si parlò più. Rimase solo l'istanza, negli scritti di Marx per l'Internazionale, di ampliare l'orizzonte degli operai con un'educazione alla politica.

Le sconfitte del 1848-49 gli indicavano due pericoli per il movimento operaio. Il primo veniva dalla dottrina secondo cui occuparsi di politica significava occuparsi dello Stato, e che ciò avrebbe ritardato la meta ultima, ovvero l'abolizione dello Stato. La propagandava Bakunin, da Marx incontrato già a Parigi nel 1843-44 (cfr. *supra*, cap. IV, 1), il quale, a contraltare della Prima Internazionale, fonderà nel 1868 una sua *Alliance de la Démocratie Socialiste*. Personalmente Marx vedeva in Bakunin «uno di quei pochi uomini che dopo sedici anni trovo non aver regredito, ma aver fatto dei passi avanti» (così in una lettera a Engels del novembre 1864 [OME XLII: 14]). Ma contro l'astensionismo politico predicato da Bakunin ingaggiò per tutto il periodo della Prima Internazionale

una polemica accanita. Ad accentuare il contrasto c'era l'idea di Bakunin che non gli operai sarebbero stati la forza decisiva per scardinare la società borghese, bensì gli intellettuali e in particolare gli studenti. Marx ed Engels commentavano la cosa con sarcasmo. Sarebbe una sciagura, scriveva Engels a Marx nell'aprile 1870, se davvero vi fossero in Russia, e secondo Bakunin mobilitabili per la rivoluzione in Europa, 40 mila studenti che non hanno dietro di sé «né un proletariato rivoluzionario e neanche dei contadini rivoluzionari». Questi studenti, «nihilisti più o meno colti, ambiziosi e affamati», emigrerebbero in Occidente come «aspiranti ufficiali senza la truppa che dovremmo procurargli noi» [OME XLIII: 529].

Al rifiuto della politica si accompagnava un secondo pericolo, ovvero la ricetta del terrorismo proposta al movimento operaio in luogo di analisi vere sulla natura dello Stato. Il terrorismo le elude, crede che uccidere teste coronate, ministri, e altri simboli viventi dello Stato significhi eliminare lo Stato in quanto tale, come se agire sui sintomi di un male significasse toglierne le cause. Su proposta di Marx il Consiglio generale dell'Internazionale, in una seduta del luglio 1870, condannò espressamente i progetti, che circolavano, di un attentato a Napoleone III.

Già il *Manifesto* aveva respinto l'idea che il proletariato potesse liberarsi dall'oppressione sociale ricorrendo ai metodi cospirativi delle sette segrete; e nel novembre 1871, in una lettera a Friedrich Bolte, un sigaraio tedesco emigrato negli Stati Uniti e rappresentante dell'Internazionale a New York, Marx chiarì nuovamente il concetto. Sette e associazioni segrete dei lavoratori si giustificano finché la classe operaia «è ancora immatura per un autonomo movimento storico». Non appena però «raggiunge questa maturità, tutte le sette diventano reazionarie» perché sviano la classe operaia dai suoi obiettivi moderni e la ributtano indietro verso metodi di azione antiquati. E perciò, concludeva, «la storia dell'Internazionale è stata una costante lotta del Consiglio generale contro le sette e i gruppi di dilettanti che cercavano di affermarsi all'interno della stessa Internazionale contro il vero movimento della classe operaia» [OME XLIV: 337-38].

2. La stagione della Comune di Parigi

Nel 1871, al tempo di quella lettera, erano appena accaduti in Europa due grandi fatti storici.

In primo luogo aveva avuto successo la politica del cancelliere prussiano Bismarck di unificare sotto la dinastia degli Hohenzollern i diversi Stati della Germania. Poiché l'unità nazionale si sarebbe potuta creare al meglio nel contesto di una guerra in cui la Prussia apparisse vittima di un'aggressione, Bismarck manovrò per una dichiarazione di guerra della Francia alla Prussia. Napoleone III, il 19 luglio 1870, la dichiarò davvero, e la Germania si infiammò di unità nazionale patriottica e di brama d'invasione delle terre francesi.

Già il 23 luglio questo retroscena fu denunciato in un *Indirizzo* che Marx scrisse per l'Internazionale. Il conflitto, vi si diceva, era stato provocato da Bismarck «con l'intento di abbattere l'opposizione popolare all'interno e di annettere la Germania alla dinastia degli Hohenzollern»; e «se la classe operaia tedesca permette alla guerra presente di perdere il suo carattere strettamente difensivo e di degenerare in una guerra contro il popolo francese, tanto una vittoria quanto una sconfitta saranno egualmente disastrose» [Marx 1870/1948: 145-46].

La rapida vittoria militare della Germania consentì di inscenare il 18 gennaio 1871, a suprema offesa della Francia in ginocchio, l'incoronazione di Guglielmo di Prussia a imperatore dei tedeschi nella Sala degli Specchi della reggia di Versailles. Al movimento socialista tedesco nasceranno grandi difficoltà da quell'unificazione nazionale attuata con decisioni dinastiche estranee agli interessi popolari.

Il secondo fatto storico fu l'insurrezione tentata dal popolo a Parigi nel marzo 1871. Il governo repubblicano di Thiers, succeduto a Napoleone III sconfitto a Sedan e consegnatosi ai tedeschi, aveva patteggiato, rifugiandosi a Versailles, la capitolazione con l'invasore accampato fuori Parigi. A questo punto il popolo parigino di operai, artigiani e piccola borghesia si costituì in governo autonomo, e fu la cosiddetta Comune di Parigi, un fenomeno inedito nella storia europea che durò dal 18 marzo 1871 al 28 maggio.

I comunardi crearono istituzioni statali rette da un legislativo eletto a suffragio universale, e revocabile dagli elettori. Eletti e revocabili erano anche i funzionari di ogni branca dell'amministrazione. Alla democrazia popolare politica si accompagnarono misure economiche a carattere socialista, come la gestione in cooperativa di fabbriche abbandonate dai proprietari ed espropriate. I proclami, densi di reminiscenze giacobine, annunciavano «la fine del vecchio mondo governativo e clericale, del militarismo, della burocrazia, dello sfruttamento, dell'agiotaggio, dei monopoli, dei privilegi ai quali il proletariato deve la sua schiavitù e la patria le sue sventure e i suoi mali».

Il governo Thiers spedì contro la Parigi popolare un esercito di 100 mila uomini aiutato logisticamente dai tedeschi. La resistenza dei comunardi cessò alla fine di maggio dopo violenti combattimenti di strada. Parigi perse 120 mila dei suoi abitanti: 20 mila nei combattimenti, nelle deportazioni oltremare e in esilio, 30 mila uomini e donne davanti ai plotoni di esecuzione, 70 mila i parenti emigrati dei proscritti e degli uccisi.

Le vicende della Comune spinsero Marx a precisare le sue idee sullo Stato. Nel settembre 1870, in un *Indirizzo* all'Internazionale di analisi della situazione francese, aveva ancora ammonito che, «mentre il nemico batte quasi alle porte di Parigi», ogni tentativo di governo operaio e popolare «sarebbe stato una disperata follia». Gli operai francesi invece «migliorino con calma e risolutamente tutte le possibilità offerte dalla libertà repubblicana, per lavorare alla loro organizzazione di classe [...]. Dalla loro forza e dalla loro saggezza dipendono le sorti della repubblica» [Marx 1870a/1948: 155]. Ma non appena la Comune diventò un fatto compiuto, Marx insieme al Consiglio generale dell'Internazionale la sostenne.

Per vie clandestine fece giungere alla Comune istruzioni e consigli, anche di natura militare. Lo aiutò qui sicuramente Engels (buon teorico militare, tanto che gli amici lo chiamavano "il Generale"), che aveva seguito attentamente le vicende della guerra franco-prussiana. Nel maggio 1871, malgrado pessime condizioni di salute, Marx lavorò a un nuovo *Indirizzo* dell'Internazionale. Fu – in un opuscolo in inglese di mille copie intitolato *La guerra civile in*

Francia, da Engels poi tradotto in tedesco – una presa di posizione pubblica per la Comune. Seguì in giugno una seconda edizione inglese, poi una terza. Contro Marx e l'Internazionale, nel frattempo impegnata ad assistere i profughi della Comune, si scatenò la stampa borghese. Delle accuse di sovversione rivoltegli si rallegrò parecchio. «Ho l'onore – così in una lettera a Kugelmann del giugno 1871 – di essere in questo momento l'uomo più calunniato e più minacciato di Londra. Ciò fa veramente bene dopo quel noioso idillio ventennale nel pantano» [OME XLIV: 228].

In quello scritto Marx elencava anzitutto le novità di governo sperimentate dalla Comune. C'erano organismi politico-democratici a livello municipale, ed esercito, polizia, magistratura e burocrazia non più organi dello Stato adoperati dalla classe possidente contro il popolo in una «ininterrotta crociata contro le masse dei produttori» [Marx 1871/1966: 907], bensì strumenti utilizzabili dal popolo per togliere le oppressioni sociali. Quelle forme istituzionali costituivano secondo lui il primo esempio di governo socialista nella storia.

La Comune «fu essenzialmente un *governo della classe operaia*, il prodotto della lotta della classe dei produttori contro la classe espropriatrice, la forma politica finalmente scoperta nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro», «la prima rivoluzione in cui la classe operaia sia stata apertamente riconosciuta come la sola classe capace di iniziativa sociale, persino dalla grande maggioranza della classe media parigina – artigiani, commercianti, negozianti – eccettuati i ricchi capitalisti» [ivi: 912-13]. Se estesa a tutta la Francia, avrebbe costituito il modello della futura società dei produttori, di chi con la propria forza-lavoro produceva la ricchezza della nazione. La classe operaia avrebbe guidato pure l'emancipazione dei contadini. Riferendosi ad abbozzi di organizzazione nazionale che la Comune non ebbe tempo di attuare, Marx osservò che, ponendo «i produttori rurali sotto la direzione intellettuale dei capoluoghi dei loro distretti», la Comune avrebbe fatto degli operai anche «i naturali tutori» degli interessi dei contadini [ivi: 911], sarebbe stata l'artefice di una forma di società globalmente progressista. L'*Indirizzo* concluse che la Comune «sarà

celebrata in eterno come l'araldo glorioso di una nuova società» [ivi: 932].

Ma, al di là della retorica, davvero la Parigi operaia avrebbe potuto vincere? E davvero estendere, in quel preciso contesto storico, la democrazia comunarda all'intera Francia? In realtà la situazione economico-sociale e politica non era affatto cambiata, se non in peggio, rispetto a quel che Marx in una lucida analisi di vent'anni prima aveva osservato proprio a proposito di una Parigi rivoluzionaria come modello ampliabile all'intera nazione.

In quel bilancio del giugno parigino del 1848 che erano *Le lotte di classe in Francia* si precisava che, dipendendo in generale lo sviluppo del proletariato industriale dalla crescita industriale, esso solo nel momento in cui *diventa una forza onnipervasiva* potrà acquistare «quella larga esistenza nazionale la quale rende nazionale la sua rivoluzione, crea i moderni mezzi di produzione, i quali diventano in pari tempo i mezzi della sua emancipazione rivoluzionaria» [Marx 1850/1977: 52]. Anche se «il proletariato francese possiede a Parigi, nel momento di una rivoluzione, un potere di fatto e una influenza che lo spingono ad andare al di là dei suoi propri mezzi», rimane pur fermo che esso «nel resto della Francia è raccolto in singoli centri industriali isolati, e quasi sempre scompare in mezzo a una massa preponderante di contadini e di piccoli borghesi» [ivi: 53]. Ora proprio tale massa, avendone Luigi Bonaparte fatto la sua forza di manovra, nel 1870 era per giunta inquinata da vent'anni di populismo bonapartista. Non avevano prospettive né la Comune parigina né le pochissime altre (tra cui Lione) che tentarono di seguirne l'esempio.

Ma c'è di più. Nel 1850 Marx era stato attentissimo al contesto internazionale. A Parigi gli operai del 1848 «pensavano di poter compiere [...] una rivoluzione proletaria entro le pareti nazionali della Francia. Ma i rapporti di produzione francesi sono condizionati dal commercio estero della Francia, dalla sua posizione sul mercato mondiale e dalle leggi di questo. Come avrebbe potuto la Francia spezzare queste leggi senza una guerra rivoluzionaria sul continente europeo che si ripercuotesse sul despota del mercato mondiale, sull'Inghilterra?» [ivi: 52].

I dati del 1848, ad analizzarli bene, escludevano qualunque successo per quel tipo di rivoluzione (se ne ricorderà Engels nella sua svolta autocritica di fine Ottocento: cfr. *infra*, cap. XI). Ma vent'anni dopo aveva l'industrializzazione della Francia creato già un proletariato globale su scala nazionale e con una proporzionale capacità politica? E si erano creati in Europa cambiamenti così epocali dal lato rivoluzionario come quelli che Marx nel 1850 riteneva preconditione di qualunque rivolgimento sociale proletario? Ovviamente no. Di fronte alla prevedibilità matematica della sconfitta della Comune c'è davvero da chiedersi perché il Marx del 1871 si fosse dimenticato del Marx del 1850. La sua valutazione della Comune si presterà a strumentalizzazioni tali da costituire un forte peso negativo nell'eredità del Marx "politico" (cfr. *infra*, cap. XI, 4).

Nell'immediato nacque sull'onda della Comune la formula che «la classe operaia non può impossessarsi puramente e semplicemente di una macchina statale già pronta e metterla in moto per i propri fini» [Marx 1871/1966: 905]; e la frase entrò nella *Prefazione* del 1872 alla nuova edizione tedesca del *Manifesto*.

Sul rapporto tra classe operaia e Stato scoppiò nell'Internazionale la polemica Marx-Bakunin. Bakunin riteneva la Comune una "negazione audace e netta dello Stato", perché ispirata all'azione spontanea di masse dotate di un "istinto sociale" non inquadrabile in programmi politici. Considerava la "scienza" della politica un insieme di riflessioni astratte, inutili e dannose: mettere "scienze e studio" alla testa del "governo sociale" avrebbe significato tradire quell'"istinto sociale" che rifuggiva da organi statali e strumenti politici di qualunque genere.

L'anarchismo fu bersaglio di critiche negli interventi di Marx all'Internazionale. La Comune gli confermava l'importanza dell'azione politica della classe operaia: sicché l'astensione dei lavoratori dalla politica sarebbe stato il più bel regalo fatto ai governi. Bisognava poi distinguere accuratamente tra rivendicazioni economiche e azioni politiche, poiché solo quest'ultime danno successo e solidità alle rivendicazioni economiche. Occorreva dunque una costante educazione della classe operaia alla politica.

Lo spiegava in dettaglio la menzionata lettera a Bolte del novembre 1871 (cfr. § 1). È movimento puramente *economico* quando, ad esempio, si cerca «di costringere i singoli capitalisti in singole fabbriche o anche in singole officine tramite scioperi ecc. a concedere una diminuzione dell'orario di lavoro», mentre è movimento *politico* quello «per la conquista di una *legge* per le otto ore ecc.»: insomma è *politico* «ogni movimento tramite il quale la classe operaia come *classe* si contrappone alle classi dominanti e le preme dall'esterno». Si può anche dire che «dagli isolati movimenti economici degli operai nasce ovunque un movimento *politico*, cioè un movimento della *classe* per conseguire i propri interessi in forma generale». Finché «la classe operaia non è ancora abbastanza progredita nella sua organizzazione per intraprendere la lotta decisiva contro [...] il potere politico delle classi dominanti», essa deve perciò venirvi educata con una «costante agitazione contro la politica delle classi dominanti» e contro l'antipolitica, essendo «l'atteggiamento ostile alla politica» il preciso «strumento nelle loro mani» con cui ottundono le coscienze [OME XLIV: 341].

La fine dell'Internazionale, accelerata dall'espulsione dei bakuniniani nel 1872, avvenne nel 1876 ma aveva cause più complesse. In Europa (gli Stati Uniti erano comunque un caso a sé) il movimento operaio si sviluppava ormai in condizioni molto diverse da nazione a nazione. In aree di capitalismo poco avanzato, come Spagna e Italia, la propaganda anarchica della semplice rivolta contro lo Stato ebbe una certa presa. In Germania, dove lo sviluppo industriale camminava a passi da gigante fino a tallonare quello di Inghilterra e Francia, il movimento operaio aveva il problema di come contare nella gestione dello Stato. La varietà delle situazioni nazionali non consentiva più le direttive generali e comuni diramate per un decennio dall'Internazionale. Ciascuno dei suoi partiti doveva ormai procedere in autonomia, adattando i principi ispiratori del socialismo alle condizioni particolari del proprio paese.

3. Il movimento socialista tedesco e il problema dello Stato

In Germania il movimento socialista era guidato da Lassalle, fondatore nel 1863 dell'ADAV. Marx non vi aveva contribuito, spesso anzi disapprovava i socialisti tedeschi. Per cominciare, avrebbe voluto che estendessero l'agitazione socialista alle campagne. «Tutta la faccenda in Germania», aveva scritto a Engels nell'aprile 1856, «dipenderà dalla possibilità di appoggiare la rivoluzione proletaria con una specie di seconda edizione della guerra dei contadini» [OME XL: 47]. Questa, agli inizi del XVI secolo, era stata una vicenda rivoluzionaria di masse popolari quale altrove in Europa non era mai avvenuta.

L'atteggiamento di Marx verso i socialisti tedeschi era appesantito dai difficili rapporti personali con Lassalle. L'amicizia datava dal 1848, guastata però per diverse ragioni, tra cui una psicologica. Lassalle aveva tutto ciò che all'esule Marx mancava: vita confortevole a Berlino, risonanza immediata delle sue opere scientifiche, successi brillanti di uomo politico. Molti giudizi malevoli su Lassalle nel carteggio di Marx con Engels dipendono dal divario delle vicende personali. Il dissenso più profondo era tuttavia politico. Marx avvertiva uno scivolamento del movimento tedesco verso posizioni nazionaliste.

Secondo Lassalle per formare una società socialista sarebbe bastata un'unione di cooperative operaie di produzione sorrette da uno Stato basato sul suffragio universale. Lassalle non era un economista, le analisi marxiane della struttura della produzione capitalistica lo interessavano poco. Riteneva che intanto, a costo anche di appoggiarne le avventure diplomatiche, bisognasse premere su Bismarck perché concedesse il suffragio universale. Quando nel 1866 il cancelliere lo introdusse effettivamente, non a fini socialisti ma per guadagnare l'appoggio dei lavoratori alla sua politica, Lassalle era già morto (a Ginevra nel 1864, in un duello per questioni di donne). Sui suoi seguaci continuò a pesare il sospetto di compromessi con il nazionalismo di Bismarck. Il carteggio tra Lassalle e Bismarck, venuto alla luce anni dopo, confermò che patteggiamenti c'erano stati davvero.

Del resto lo stesso Marx, durante il soggiorno ad Amburgo nell'aprile 1867 prima della stampa del *Capitale*, venne contattato da un emissario dello spregiudicato cancelliere. Questi, così un ironico Marx a Engels il 24 aprile, desiderava «mettere a profitto me e le mie grandi capacità nell'interesse del popolo tedesco» [OME XLII: 319]. Forse si collega a ciò l'invito che nel 1868 certi ambienti dell'università di Berlino gli fecero perché vi venisse a insegnare. Non rispose né a Bismarck né ai professori. Ci fu poi il gustoso episodio, raccontato in una lettera del giugno 1867 a Kugelmann, del suo incontro, sul piroscafo che da Amburgo lo riportava a Londra, con una «ragazza vispa, colta, aristocratica e di comportamento militaresco», da lui aiutata poi in complicate faccende ferroviarie e di bagagli. Alla fine, con sorpresa di entrambi, si scoprì che era Elizabeth von Puttkamer, una nipote di Bismarck, inaspettatamente «caduta in mani "rosse"». Marx, divertito, lo chiamò la sua unica «congiura con Bismarck» [ivi: 598], con trasparente allusione a Lassalle e ai lassalliani.

L'adesione di Lassalle alla causa operaia era stata comunque sempre sincera, e a Bismarck si avvicinò in buona fede. Perciò Marx ed Engels non ruppero mai pubblicamente con lui, pur consapevoli di quanto fosse assurdo aspettarsi dallo Stato prussiano un'azione in qualche modo "socialista" come sperava Lassalle. Ancora in una lunga intervista su varie questioni del socialismo apparsa nel 1879 sulla «Chicago Tribune», Marx tenne a sottolineare che gli errori di Lassalle dipendevano, secondo lui, solo dai limiti della sua teoria.

Oltre ai lassalliani c'erano altri gruppi socialisti, soprattutto in Sassonia e in Germania meridionale. Guidati da Liebknecht e Bebel, seguivano le posizioni di Marx; a differenza dei lassalliani avevano aderito in blocco all'Internazionale, e in un congresso a Eisenach in Turingia nel 1869 si unirono nel Partito operaio socialdemocratico (SDAP). I socialisti in Germania crebbero, sebbene divisi tra "lassalliani" e "eisenachiani". Passarono dai 100 mila voti delle elezioni parlamentari del 1871 ai 340 mila voti e 9 seggi del 1874. Per la prima volta il movimento operaio stava dunque facendo politica. Quei successi spinsero gli "eisenachiani" del SDAP e i "lassalliani" dell'ADAV al congresso di unificazione di Gotha, dal quale alla fine

di maggio del 1875 nacque il Partito operaio socialista (SAP). Nel 1890, cadute le leggi antisocialiste di Bismarck del 1878, assumerà il nome di Partito socialdemocratico della Germania (SPD).

Nei confronti del programma preparato dagli “eisenachiani” per il congresso di Gotha (che lo approverà), Marx espresse forti riserve nelle sue *Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco* spedite il 5 maggio 1875 all’“eisenachiano” Bracke. Riguardavano soprattutto punti del programma che risalivano al pensiero di Lassalle. Quel testo diventò noto come *Critica al programma di Gotha* soltanto quando Engels lo pubblicò nel 1891, in vista di un altro congresso dell’SPD, quello di Erfurt.

Erano critiche di fondo. Che i socialisti cominciassero a fare politica per davvero, costituiva certamente un successo. «Ogni passo di movimento reale», così Marx a Bracke, «è più importante di una dozzina di programmi»; ma neanche un «successo momentaneo» si doveva comperare «a prezzo troppo caro» [Marx 1875/1891/1966: 954]. Lo preoccupava soprattutto che ci si accontentasse di una politica del giorno per giorno, non inserita in un progetto di trasformazione della società e dello Stato. Gli importavano i tempi lunghi della politica, e proprio perciò le parti più significative del manoscritto del 1875 sono quelle in cui non solo ribadisce le sue idee precedenti sullo Stato, ma per la prima volta tenta un’ipotesi di struttura della futura società socialista.

Ricordò ai socialisti tedeschi che lo Stato non è, come il loro programma tendeva a ritenere, «un ente autonomo che possiede sue proprie *basi spirituali, morali, liberali*» [ivi: 969], perché le sue basi sono sempre nella società di cui è l’espressione. Rivendicare, come faceva quel programma, uno “Stato popolare” o “Stato libero” lasciando intatta la base della “società odierna”, ossia il capitalismo, gli sembrava perciò un errore. Del resto gli sembrava del tutto antiscientifico anche stabilire in dettaglio quali trasformazioni avrebbe subito lo Stato in una società socialista.

L’unica certezza era che «tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell’una nell’altra. A esso corrisponde anche un periodo politico di transizione, il cui Stato non può essere altro che *la dittatura*

rivoluzionaria del proletariato» [ivi: 970]. Quel termine, e altri affini, erano già stati usati nel *Manifesto* (il proletariato «classe politicamente dominante»: cfr. *supra*, cap. VI, 1), nell'*Indirizzo* del 1850 («il potere dello Stato nelle mani del proletariato»: *supra*, cap. VIII, 2), nella lettera a Weydemeyer del 1852 (la «dittatura del proletariato» come tappa verso una «società senza classi»: *supra*, cap. VI, 4). Qui però Marx diceva qualcosa di più. Aggiungeva che questa specifica forma del potere politico della classe operaia era resa necessaria da precise circostanze sociali.

La società socialista non scende dalle nuvole, è un prodotto della storia. Sorge dalla società capitalistica e «porta quindi ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le macchie della vecchia società dal cui seno essa è uscita» [ivi: 960]. Egli a questo punto distinse due fasi nello sviluppo della società futura.

La prima abolirà quel connotato del capitalismo che è la proprietà privata dei mezzi di produzione. Ogni lavoratore riceverà beni di consumo secondo la quantità di lavoro versata in quello che Marx chiama il “fondo sociale”. «La stessa quantità di lavoro che egli ha dato alla società in una forma, la riceve in un'altra» [*ibid.*]: «il diritto dei produttori è proporzionale alle loro prestazioni di lavoro» [ivi: 961]. Per garantire questo diritto occorrono gli organi politici di un'autorità statuale, ovvero l'esistenza dello Stato è ancora richiesta dalle basi stesse della nuova società.

Però in questa prima fase della società futura a individui disuguali in bisogni, qualità fisiche, morali e di talento, viene applicato un metro che è uguale per tutti. E applicare a individui sostanzialmente disuguali una formale “misura uguale” è ancora una regola del «*diritto borghese*» [*ibid.*]. Per essere davvero giusto, «il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale», cioè commisurato alle reali disuguaglianze fisiche e morali tra gli uomini. Dovrebbe prendere a propria misura non le capacità di lavoro, bensì i “bisogni” dei singoli individui. «Ma questi inconvenienti sono inevitabili nella prima fase della società comunista, quale è uscita, dopo i lunghi travagli del parto, dalla società capitalistica» [*ibid.*].

La vera giustizia, conclude Marx, sarà possibile soltanto in una seconda fase della società futura, ovvero la «fase più elevata della

società comunista» [ivi: 962]. In essa cambierà la maniera di concepire il lavoro, perché anzitutto scomparirà la diversa valutazione data oggi al lavoro intellettuale e al lavoro manuale e sarà il lavoro in generale a diventare «non soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita». Inoltre «con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza». A questo punto «l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!» [ibid.].

Nel disvelarsi della società futura confluirono visioni precedenti. Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* c'era stata la teoria del realizzarsi della persona nell'armonico soddisfacimento della multilateralità dei bisogni (grazie a una «reale appropriazione dell'*umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo», compiuta «all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico» [Marx 1844c/1976: 323]); nell'*Ideologia tedesca* la celebre pennellata di una «società comunista in cui ciascuno [...] può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere», dove si possa «la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare [...], dopo pranzo criticare, così come mi viene voglia» [Marx/Engels 1846/1972: 33]; nel *Manifesto* il traguardo finale di «un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti» [Marx/Engels 1848/1973: 506]. Sebbene Marx ribadisse spesso la sua estraneità a profezie sul futuro, si trattava di palesi utopismi. Di sicuro gli erano psicologicamente indispensabili; inoltre, soprattutto se incastonati in scritti di eco pubblica, stimolavano pure l'azione pratica collettiva. Però non poche volte collidevano assai con il Marx scienziato.

Il testo del 1875 non lo dichiarava in maniera esplicita, ma nella seconda fase (pienamente “comunista”) della società futura uno Stato come impositore politico di regole appariva superfluo; e che non esistesse più nella “società comunista” l'aveva prospettato, si sa, già la *Miseria della filosofia*. Intanto però lo Stato c'era in tutto il periodo di transizione dalla società capitalistica a quella

“comunista”. Esisteva dunque, corposo, il rapporto tra il presente, il futuro prossimo e il futuro lontano.

La palla tornava insomma nel campo della teoria, cioè degli orizzonti più vasti e generali. I quali peraltro non funzionano se smettono di correlarsi alla realtà della storia e ai contrasti concreti delle classi. Ma questo la teoria e le prospettive generali lo sanno sempre fare, ci riescono? O meglio: con quali paradigmi devono lavorare per cogliere via via la mobilità delle esperienze reali? È anche questo un nodo che investirà (cfr. *infra*, cap. XIII) l'eredità di Marx in ambiti sia di teoria generale che particolari.

Nota bibliografica

Per le idee di Marx sul potere politico: Esser [1975], Kostede [1980], Gray [1996, sul rapporto con il liberalismo]. Per i contrasti con l'anarchismo si può vedere Weber [1989].

La letteratura sulla Comune di Parigi è sterminata (ne dà un'idea la bibliografia raccolta da Le Quiliec [1997]). Si può spaziare dalla breve ma utile sintesi in Bruhat [1973a: 625-33] fino a grandi resoconti storici: a cominciare da quello classico del giornalista socialista Lissagaray [1876/1962], testimone degli avvenimenti ed egli stesso comunardo riparato poi in Inghilterra. Altra minuziosa testimonianza fu quella della femminista anarchica Louise Michel [1898/1969], deportata in Oceania nel quadro della repressione che seguì la sconfitta comunarda. Altre opere complessive: Bruhat/Dautry/Tersen [1970/1971], Lejeune [2002], Dittmar [2008]. Su struttura organizzativa e programmi della Comune vale ancora Rihs [1955].

Per le ripercussioni della Comune sul movimento operaio internazionale: Lisanti [1979], Meriggi [1980], Bouvier [1982], Shafer [2005], Starr [2006]. Sulla complessa questione della modernità o dell'utopismo della Comune ha informato nuovamente Languier/Quaretti [2000, atti di un convegno del 1996 a Perpignan].

Sulla Germania di Bismarck: Merker [1993²: 293-321], Ullmann

[1997: 7-137].

Sulla socialdemocrazia tedesca e su Lassalle c'è, molto dettagliata e con il pregio della vicinanza cronologica alle fonti, la *Storia della socialdemocrazia tedesca* di Mehring [1897/1974³, vol. II: 484-855 su Lassalle; e tutto il vol. III per la socialdemocrazia durante il ventennio bismarckiano 1871-90].

Gli scritti di Marx

Le *Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco* sono state pubblicate postume da Engels con il titolo *Critica al programma di Gotha* (1891).

X. Tra presente e futuro

1. Il metodo di Marx

Marx parlò del proprio metodo sia nel *Capitale* (*Prefazione* al primo libro e *Poscritto* del 1873 alla seconda edizione di esso) che nell'*Introduzione* del 1857 a *Per la critica dell'economia politica*.

Nella *Prefazione* c'era il paragone con lo scienziato che concepisce «lo sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale» [Marx 1867/1989: 34], regolato da leggi oggettive. È grazie a leggi siffatte che «la società odierna non è un solido cristallo, ma un organismo capace di trasformarsi e in costante processo di trasformazione» [*ibid.*]. Certo, alle analisi sociali «non possono servire né il microscopio né i reagenti chimici, l'uno e gli altri debbono essere sostituiti dalla forza d'astrazione»: ma le sottigliezze dell'astrazione sono «come quelle dell'*anatomia microscopica*» [ivi: 32].

Il fenomeno economico va studiato nella sua forma più sviluppata, così come «il fisico osserva i processi naturali nel luogo dove essi si presentano nella forma più definita e meno offuscata da influssi perturbatori». Ed è il motivo per cui «il modo capitalistico di produzione e i rapporti di produzione e di scambio che gli corrispondono» andavano indagati in Inghilterra [*ibid.*]. La forma più evoluta di un fenomeno storico serve pure a capire quale futuro possano avere le forme meno sviluppate di esso: «il paese industrialmente più sviluppato non fa che mostrare a quello meno sviluppato l'immagine del proprio avvenire» [*ibid.*].

L'intenzione di muoversi nelle scienze umane con suggerimenti desunti dal metodo sperimentale delle scienze naturali non sorprende in chi sin dai *Manoscritti economico-filosofici del*

1844 aveva postulato per le due scienze uno statuto basilarmente unico (cfr. *supra*, cap. IV, 3). Qualcosa di più sul metodo sperimentale trasfuso nelle scienze umane dirà il *Poscritto* del 1873 dove, per riassumere il proprio metodo, Marx cita un'anonima recensione del *Capitale* apparsa nella rivista russa «Viestnik Evropy» («Messaggero europeo») del maggio 1872.

A Marx – così il recensore – importa solo di «trovare la legge dei fenomeni che sta indagando» [Marx 1873/1989: 42], egli «considera il movimento sociale come un processo di storia naturale retto da leggi che non solo non dipendono dalla volontà, dalla coscienza e dalla intenzione degli uomini, ma anzi determinano la loro volontà, la loro coscienza e le loro intenzioni» [ivi: 43]; e il valore scientifico dell'indagine «sta nella spiegazione delle leggi specifiche che regolano nascita, esistenza, sviluppo e morte di un organismo sociale dato, e la sua sostituzione da parte di un altro, superiore» [ivi: 44].

Un tale metodo imponeva (cosa sempre difficile) di non anticipare i fatti con l'immaginazione: una cautela che, già formulata nella lettera giovanile a Ruge del settembre 1843 (cfr. *supra*, cap. IV, 3), Marx ripeterà in una lettera del novembre 1877 alla rivista politico-letteraria russa «Otecestvennye Zapiski» («Annali patri»).

Ivi protestava contro chi voleva «metamorfizzare» lo «schizzo della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a *tutti* i popoli, in qualunque situazione storica essi si trovino» [Marx/Engels 1960: 235-36]. Dinnanzi ad «ambienti storici affatto diversi» e a «risultati del tutto diversi» [ivi: 236] bisogna trovarne la chiave «studiandoli separatamente uno per uno e poi mettendoli a confronto; non ci si arriverà mai col *passe-partout* di una filosofia della storia, la cui virtù suprema è di essere soprastorica» [*ibid.*].

Se quegli intenti siano stati da Marx seguiti e attuati è naturalmente tutt'altra questione. Essa coinvolgerà, più propriamente, l'epoca delle eredità della sua teoria.

Nel *Poscritto* aveva anche detto che il suo metodo, oltre a somigliare a quello delle scienze naturali, era un «metodo dialettico» [Marx 1873/1989: 44]. Poiché di “dialettica” parlava anche

Hegel, nacquero lunghe dispute sul rapporto tra i due metodi, di Marx e di Hegel. Eppure aveva ben puntualizzato di non essere Hegel: «Per Hegel il processo del pensiero che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini». Richiamata poi la critica fatta a quel «lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa» [*ibid.*] – era la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* del 1843 (cfr. *supra*, cap. III, 3) – aggiungeva che però la mistificazione idealistica della dialettica in Hegel «non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa». Solo che, la dialettica essendo stata in Hegel «capovolta», adesso «bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico» [ivi: 45]. Poiché su questo “rovesciamento” Marx non disse altro, gli interpreti continuarono a rompersi la testa sulla faccenda.

Di assodato c'era solo la valenza sociologico-politica di una dialettica non “mistificata”. Nella sua «forma mistificata», così Marx, la dialettica è diventata «una moda tedesca perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente» (e dunque annebbiava i contrasti reali in un movimento di puri concetti). Invece «nella sua forma razionale la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include [...] la comprensione del suo necessario tramonto, sicché «essa è critica e rivoluzionaria per essenza» [*ibid.*]. Si ricorderà che la Sinistra hegeliana frequentata da Marx in gioventù lodava il carattere rivoluzionario della dialettica adoperata bene.

Al di là di ciò, una dialettica “rovesciata” richiedeva però nuovi moduli logico-concettuali e gnoseologici. L'*Introduzione* del 1857 ne tentava un abbozzo.

L'astrazione concettuale, in quanto «sintesi di molte determinazioni, dunque unità di ciò che è molteplice», è l'unico «modo in cui il pensiero si appropria il concreto»; mentre Hegel

l'aveva invece considerata, idealisticamente, come «il processo di formazione del concreto stesso» [Marx 1857/1986: 34]. Perfino le astrazioni più generali, apparentemente slegate da un terreno storico specifico perché sembrano avere una validità comune a tutte le epoche, mantengono un forte nesso con l'esperienza materiale. Certo, il lato “comune” deriva dal fatto che in ogni epoca «il soggetto, l'umanità, e l'oggetto, la natura, sono i medesimi» [ivi: 19], ma ognuna di quelle astrazioni ha anche un lato talmente specifico ch'essa non sarebbe neppure formulabile se non nascesse da condizioni storiche determinate.

Punto d'avvio dell'economia moderna è ad esempio il concetto di “lavoro in generale”, usato da Adam Smith come «lavoro in quanto tale, non lavoro manifatturiero, né commerciale, né agricolo, ma sia l'uno che l'altro» [ivi: 37]. Formularlo era possibile perché gli corrispondeva la realtà della rivoluzione industriale in cui, con la divisione del lavoro nelle fabbriche a sostituire la specificità individuale del lavoro dell'artigiano, il lavoro «ha cessato di concrescere con gli individui in una dimensione particolare» [*ibid.*].

La nozione di “lavoro in generale” mostra sì ch'essa «esprime una relazione antichissima e valida per tutte le forme di società» (il lavoro essendo ovviamente presente in *tutte*); però «appare praticamente vera in questa sua astrazione solo come categoria della società più moderna» [ivi: 38]. Diventa *praticamente* universale solo nella formazione storico-economica più sviluppata. Perciò bisogna in primo luogo guardarsi dal «confondere o dissolvere in leggi *generalmente umane* tutte le differenze storiche» [ivi: 21]. Questo modo di Marx di concepire le astrazioni qualche interprete l'ha chiamato teoria dell'“astrazione determinata”.

È dunque la struttura delle astrazioni che cambia. La loro capacità di comprendere i lati del reale dentro un processo di sviluppo deriva, al contrario che in Hegel, da una dialettica i cui termini sono due, eterogenei tra di loro: da un lato i dati di fatto di natura storica, dall'altro astrazioni concettuali che oltre ad analisi scientifiche della realtà sociale forniscano anche strumenti per eventualmente trasformarla.

Nella trasposizione dello sperimentalismo dall'area delle

scienze della natura a quella delle scienze dell'uomo la dimensione-*storia* ha dunque un ruolo essenziale. L'unico metodo funzionalmente «materialistico e quindi scientifico» nelle scienze umane, sottolineava Marx in una nota nel tredicesimo capitolo del primo libro del *Capitale*, non è quello modellato «astrattamente sulle scienze naturali», frutto di una semplice trasposizione, bensì quello che include «il *processo storico*» [Marx 1867/1989: 415].

Includere la storia richiede che dai fenomeni del presente si risalga agli antecedenti. Non solo perché il soggetto che indaga vive nei problemi del presente, ma perché per lo storico l'unico laboratorio vivente è la società a lui contemporanea. In essa traspaiono le articolazioni «di tutte le forme di società scomparse, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita». Accanto a ruderi tutt'oggi esistenti si erge ciò che in fasi precedenti «era solo accennato» mentre adesso, in epoca moderna, «ha assunto significati compiuti» [Marx 1857/1986: 38]. Seguiva qui il noto aforisma che «l'anatomia dell'uomo fornisce una chiave per l'anatomia della scimmia»: cioè «gli accenni a momenti superiori» dentro fasi precedenti dal lato sia biologico che sociale possono «esser compresi solo se la forma superiore stessa è già nota» [*ibid.*]. Marx cominciò appunto dalla forma storicamente “superiore”, dalla produzione e circolazione della merce nell'epoca moderna; mentre solo collateralmente, nei quaderni delle *Teorie sul plusvalore*, guardò agli antefatti e alle teorie a essi relative.

2. Gli sviluppi del «*Capitale*»

Dal 1862, oltre a dar forma al primo libro del *Capitale*, Marx lavorava anche a manoscritti che dovevano costituirne il seguito. Nel primo libro aveva spiegato l'*origine* del plusvalore dal quale nascono i due rami della *produzione*, che nell'economia di mercato sono in simbiosi: la produzione dei mezzi (materie prime, macchine, fabbriche ecc.) necessari a produrre, e quella delle merci destinate al consumo. Restava da esaminare il plusvalore nell'*intero gioco dell'economia*.

Il secondo libro del *Capitale* (pubblicato nel 1885 da Engels sui manoscritti) riguardava perciò la *circolazione* del capitale, le modalità (e i risultati) con cui il plusvalore monetizzato dal capitalista viene immesso nel mercato. La circolazione gli porta più *denaro* di quanto abbia speso per i costi di produzione della merce; il surplus è suo e «si trova ora nello stato o nella forma di *capitale produttivo*», da investire badando a un'ulteriore «funzione creativa di valore e di plusvalore». È la «trasformazione del valore-capitale dalla sua forma di denaro alla sua forma produttiva, o, più brevemente, trasformazione di *capitale monetario* in *capitale produttivo*» [Marx 1885/1989: 32]: in capitale atto a creare nuove merci per il mercato, a perenne continuazione del ciclo.

La produzione presuppone il consumo, il consumo la produzione. «Attraverso la trasformazione di capitale monetario in capitale produttivo, il valore-capitale ha assunto una forma naturale nella quale non può continuare a circolare, ma deve passare nel consumo, e propriamente nel consumo produttivo» [ivi: 39], in merci adatte a ogni forma di consumo (dunque dal macchinario industriale fino ai prodotti alimentari). Perciò «nella produzione di merci la circolazione è altrettanto necessaria che la produzione stessa, quindi gli agenti di circolazione altrettanto necessari che gli agenti di produzione» [ivi: 130].

Marx analizza il fissarsi del plusvalore in “tesoro”, in capitale monetario che costituisce per il capitalista un fondo di riserva con cui può agire e investire. Trattazioni dettagliatamente tecniche illustrano il rapporto tra capitale fisso e capitale circolante, ed anche quel che in proposito diceva il pensiero economico moderno da Adam Smith ai fisiocratici e a Ricardo, Storch, Ramsay. Utilizzò qui gli studi di matematica e soprattutto di algebra, cominciati sin dal 1858. I quaderni che li contengono – o cosiddetti *Manoscritti matematici*, di interesse anche per la storia della matematica dell'Ottocento – sono stati pubblicati postumi [Marx 1974/2005].

Nel 1868 era pronto lo schema generale pure del terzo libro del *Capitale*, pubblicato nel 1894 da Engels e dedicato all'analisi del “processo complessivo della produzione capitalistica”. Vi si definiva anzitutto il concetto di “profitto”, che rispetto al plusvalore è un

concetto più generale riferito al rapporto tra il plusvalore e l'intero capitale impiegato in un'impresa. Trattazioni collegate riguardavano le nozioni di "prezzo", "capitale commerciale", "interesse", "credito", "capitale bancario" e "rendita fondiaria".

Nell'economia di mercato, base del capitalismo, i produttori di merci agiscono isolati l'uno dall'altro, uniti soltanto dal mercato e dalle sue leggi. Sono figure in forte concorrenza tra loro, ognuna impegnata in un conflitto di sopravvivenza.

A differenza degli economisti precedenti, Marx non muove però dalla fenomenologia di casi singoli di concorrenza. Osserva invece i fenomeni economici come un insieme di fattori che si condizionano a vicenda. Quando parla di "leggi" che regolano lo sviluppo dell'economia capitalistica, le intende sempre come un risultato medio sociale generale in cui le deviazioni individuali in questa o quella direzione si compensano reciprocamente. I risultati di questo movimento sono le "leggi di mercato".

Anche il terzo libro del *Capitale* continuò a sottolineare la contraddizione di fondo dell'industrialismo capitalistico. Non sta nel fatto che un pluslavoro si traduca in plusvalore. Ciò avviene in qualunque sistema perché sempre e ovunque la forza-lavoro produce, tradotto in merci, un plusvalore, ossia un valore maggiore di quello ch'essa consuma. La contraddizione o «il vero *limite* della produzione capitalistica è *il capitale stesso*», cioè che «la produzione è solo produzione per il *capitale*», e non invece i mezzi di produzione siano «semplici mezzi per una continua estensione del processo vitale per la *società* dei produttori». È tale limite a trovarsi «continuamente in conflitto con i metodi di produzione» necessari al capitale stesso. I metodi «perseguono l'accrescimento illimitato della produzione [...], lo sviluppo incondizionato delle forze produttive sociali del lavoro»: il mezzo di cui il capitale ha bisogno, cioè lo sviluppo sempre più ampio delle forze produttive sociali, «viene permanentemente in conflitto con il fine ristretto, la valorizzazione del capitale esistente», quello privato. La conclusione dice che «se il modo di produzione capitalistico è [...] un mezzo storico per lo sviluppo della forza produttiva materiale», esso «è al tempo stesso la contraddizione costante tra questo suo compito

storico e i rapporti di produzione sociale che gli corrispondono» [Marx 1894/1989: 303]. Da qui nasce l'istanza che in una società non più capitalistica questa contraddizione potrebbe (dovrebbe) risolversi.

Il conflitto che in ambito capitalistico oppone le *forze produttive* alle *condizioni* di produzione imposte dal capitale genera anche le ricorrenti crisi di sovrapproduzione.

A un certo punto il mercato non assorbe più tutte le merci che vengono offerte. Mancano gli acquirenti perché il sistema è caduto in un circolo vizioso: non appena le merci invendute affollano i magazzini, il capitalista riduce la produzione chiudendo fabbriche e licenziando operai, sicché a causa del diminuito potere d'acquisto dei consumatori la montagna dei beni invenduti continua a crescere e la crisi si avvita su se stessa. Alla fine il sistema la risolve soltanto a costo di enormi distruzioni di mezzi di produzione e di prodotti.

Fabbriche smantellate, lavoratori disoccupati, beni di consumo al macero e una crescente concentrazione di capitali perché i capitalisti deboli, rovinati, escono dal mercato: sono questi i fenomeni che accompagnano le crisi periodiche. Marx le descrisse nel quindicesimo capitolo del terzo libro del *Capitale*, commentando che sorgono perché nel sistema capitalistico «l'estensione o la riduzione della produzione non viene decisa in base al rapporto tra la produzione e i bisogni sociali, i bisogni di un'umanità socialmente sviluppata, ma [...] in base al profitto e al rapporto tra questo profitto e il capitale impiegato» [ivi: 312]. Peraltro gli elementi di perturbazione sono connaturati alla struttura del sistema. Perciò un'ottica oggettiva mostra che la produzione capitalistica non è l'apice dello sviluppo dell'umanità bensì una forma «limitata e relativa» che «non costituisce un modo di produzione assoluto ma semplicemente storico, corrispondente a una certa, limitata epoca di sviluppo delle condizioni materiali di produzione» [ivi: 313].

Tra i manoscritti inediti, stesi quando elaborava il primo libro del *Capitale*, c'erano anche i dieci quaderni intitolati *Teorie sul plusvalore* [Marx 1862-63/1979], risalenti agli anni 1862-63. Dopo i tre libri del *Capitale* sui problemi teorici, sarebbero dovuti diventare

una sorta di “quarto libro” dedicato a una storia del concetto di plusvalore. C’era quel che del plusvalore avevano detto gli antesignani inglesi nel Seicento, i filosofi Hobbes e Locke, e poi i grandi nomi dell’economia politica moderna del Settecento e Ottocento: dai fisiocratici rappresentati da Quesnay fino ad Adam Smith, Ricardo, Malthus, Stuart Mill e Rodbertus-Jagetzow (sul quale cfr. § 4).

Questa mole di lavori economici uscì postuma. Engels li trovò ancora nient’affatto pronti per la stampa, in una grafia che talvolta era stata poco chiara allo stesso Marx. Riuscì a pubblicare solo il secondo e terzo libro del *Capitale*. La fatica di rendere presentabili le *Teorie sul plusvalore* spettò nel 1905 a Kautsky, ai cui mediocri risultati rimediò il testo curato nel 1956 dall’Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca.

3. *Gli abitanti della città futura*

A Marx infastidiva la “musica dell’avvenire”, come la chiamava quando i suoi compagni di esilio a Londra gli descrivevano minuzie future prive di sostegno scientifico. Aveva individuato, analizzando la società capitalistica, leggi oggettive dell’economia di cui alcune avrebbero continuato a funzionare anche dopo il tramonto del capitalismo. Come spiegano soprattutto i capitoli XLVIII-L del terzo libro del *Capitale*, si continuerà a produrre “pluslavoro” e “plusvalore”.

«Pluslavoro in generale, inteso come lavoro eccedente la misura dei bisogni dati, deve sempre continuare a sussistere» [Marx 1894/1989: 932]. «Anche dopo l’eliminazione del modo di produzione capitalistico» deve «continuare a esistere» quella parte del «plusvalore» e del «plusprodotto» (quindi anche del «pluslavoro») «in cui è rappresentato soltanto il lavoro aggiunto ex novo» che, «per quanto riguarda il valore», serve tanto da «fondo di assicurazione» («in favore di coloro ai quali l’età non permette ancora o non permette più di partecipare alla produzione»), quanto «alla accumulazione, ossia all’allargamento del processo di

riproduzione» [ivi: 962-63], cioè ad ampliare lo sviluppo economico complessivo della società.

Al pluslavoro va solo tolta la contraddizione che lo inficia nel modo di produzione capitalistico. Ivi «tutto il prodotto del pluslavoro si presenta in primo luogo in forma di profitto». La quale però «non ha in realtà nulla a che vedere con il plusprodotto stesso, ma [...] si riferisce soltanto al rapporto privato tra il capitalista e il plusvalore che egli ha incassato» [ivi: 964]. Nella società capitalistica «questo lavoro eccedente» deve «innanzitutto passare per uno stadio in cui appare come reddito» (cioè come appropriazione di questo lavoro o del suo prodotto da parte di chi “non lavora”) senza essere «rivolto direttamente alla produzione di mezzi di produzione» [ivi: 965] e allo sviluppo delle forze produttive sociali. Sono queste contraddizioni *all'interno* del sistema a costituire in sede teorica «tutta la difficoltà» [ivi: 963] di pervenire alla comprensione di una funzionalità *non capitalistica* delle categorie economiche di pluslavoro, plusvalore, plusprodotto e salario.

Il dato reale è che «se facciamo astrazione dalla forma economica storicamente determinata», ovvero guardiamo ai lati comuni generali di ogni produzione, permangono pur sempre «le condizioni per cui l'operaio, oltre il lavoro necessario all'acquisto dei mezzi di sussistenza immediati, impiega altro lavoro per produrre mezzi di produzione» [ivi: 965]: altrimenti qualunque forma di società subirebbe l'arresto dello sviluppo. Se perciò «ric conduciamo il salario alla sua base generale», ovvero «a quella parte del prodotto di lavoro dell'operaio che passa nel suo consumo individuale», nel contempo liberandola «dai limiti capitalistici» ed estendendola «al volume del consumo consentito da un lato dalla forza produttiva esistente della società [...], e richiesto d'altro lato dal pieno sviluppo della personalità»; se inoltre riduciamo pluslavoro e plusprodotto alle loro generali caratteristiche *sociali*, congruenti con la natura *sociale* del «lavoro aggiunto *ex novo*» in essi rappresentato: se insomma «spogliamo sia il salario che il plusvalore, sia il lavoro necessario che il pluslavoro, del loro specifico carattere capitalistico, non abbiamo più queste forme, ma semplicemente i loro fondamenti, che sono comuni a tutti i modi di produzione sociale»

[ivi: 993-94].

È, questa, la fine di una parabola di riflessioni sul concetto di lavoro cominciata già negli scritti parigini del 1844 (cfr. *supra*, cap. IV, 3). In *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* aveva fatto inaspettata comparsa il proletariato moderno come artefice della necessaria “emancipazione umana generale”; ma come sarebbe potuta avvenire era rimasto aperto. I *Manoscritti economico-filosofici del 1844* avevano aggiunto una teoria delle esigenze di vita universali, proprie di ogni essere umano in quanto tale, che con quell’“emancipazione generale” si sarebbero dovute soddisfare. Il tutto rinviato a un futuro indeterminato perché sugli strumenti Marx non aveva idee concrete. Solo in seguito l’ideale dell’emancipazione ebbe i contenuti fornitigli dall’analisi dei processi economici di produzione. Campeggiava che nel processo di produzione svolto dall’attività umana associata il capitalista (in quanto simbolo della proprietà privata dei mezzi di produzione) rappresenta la figura inquinante che stravolge gli elementi del processo produttivo di per sé neutri perché semplicemente naturali-umani. L’“emancipazione umana generale” consiste dunque nel ripristinare le qualità naturali-umane degli elementi del processo di produzione, nel liberarle dalle distorsioni privatistiche subite durante le epoche di lotta di classe che hanno segnato la storia dell’umanità.

La società futura avrebbe visto non solo la liberazione dell’operaio dalla logica alienante del profitto capitalistico, ma anche lo sprigionarsi, a fini collettivi, di tutte le potenzialità delle forze produttive moderne ostacolate dall’assetto capitalistico della produzione. Nel maggio 1851 Marx aveva scritto a Daniels, membro del comitato di Colonia della Lega dei comunisti, che «le verità tecnologiche già raggiunte possono diventare pratiche solo nelle condizioni del comunismo» [OME XXXVIII: 565]. Insomma, il capitalismo un freno al progresso, il comunismo una spinta propulsiva. Fin dall’*Ideologia tedesca* del 1846 c’era la convinzione che nessuna forma di società avrebbe potuto reggere dopo quella capitalistica se non garantiva un alto grado di sviluppo delle forze produttive. È, questo, «un presupposto pratico assolutamente

necessario anche perché senza di esso si generalizzerebbe soltanto la *miseria*, e quindi col *bisogno* ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario, e tornerebbe per forza tutta la vecchia merda» [Marx/Engels 1846/1972: 34].

4. Il governo della città futura

Ma chi organizzerà l'assetto nuovo e positivo? Una risposta la tentò il quarantottesimo capitolo del terzo libro del *Capitale*. L'uomo sempre, dal «selvaggio» all'«uomo civile», si trova a «lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni [...], e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione» [Marx 1894/1989: 933]. Da «uomo socializzato» lo fa in condizioni ottimali. In tal caso «i produttori associati regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca»; grazie all'associazione «eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa» [*ibid.*].

Quest'ideale di autogestione assomiglia alla descrizione che la *Critica al programma di Gotha* dava della seconda fase della società futura, quella comunista (cfr. *supra*, cap. IX, 3). Ma già nel *Manifesto* era detto che «tutta la produzione sarà concentrata nelle mani degli individui associati», «il potere pubblico perderà il carattere politico» e «il libero sviluppo di ciascuno» sarà «la condizione per il libero sviluppo di tutti» [Marx/Engels 1848/1973: 506]. Il *Capitale*, in aggiunta, illustrò come nel nuovo tipo di associazione sarebbe rimasta la necessità di controlli sulla produzione.

Eliminato infatti il modo di produzione capitalistico e conservata però la produzione sociale, «la determinazione del valore continua a dominare, nel senso che la regolazione del tempo di lavoro e la distribuzione del lavoro sociale fra i diversi gruppi di produzione, e infine la contabilità a ciò relativa, diventano più importanti che mai» [Marx 1894/1989: 967]. Anzi, la gestione e amministrazione «diviene tanto più necessaria quanto più il

processo si svolge su scala sociale e perde il carattere puramente individuale; dunque più necessaria nella produzione capitalistica che non in quella sminuzzata dell'impresa artigiana e contadina, più necessaria nella produzione collettiva che non in quella capitalistica» [Marx 1885/1989: 139]. A rassicurare che non nascesse una pleora di uffici amministrativi, c'era solo l'aggiunta che «tuttavia i costi di contabilità si riducono con la concentrazione della produzione, e quanto più essa si trasforma in contabilità sociale» [*ibid.*].

Qui le congetture sul futuro finivano, e nasceva proprio a questo punto un gran nodo di problemi.

Quest'associazione di produttori i quali, sembra, non abbisognano più di organi statuali di protezione, era stata preceduta da uno Stato a fortissimo potere politico perché volto a impedire, con gli strumenti della dittatura del proletariato, la ricaduta nel regime privatistico capitalista. Grazie a quali condizioni di spazio geografico e tempo cronologico questo Stato della "necessità", con compito dominante la difesa della conquistata proprietà sociale dei mezzi di produzione, avrebbe potuto aprirsi alla "libertà" di una semplice associazione di produttori? Quando in *tutti* i paesi (almeno europei) industrialmente sviluppati e protagonisti di una rivoluzione socialista, questa sarebbe già sfociata in uno Stato di solido potere "proletario"? O solo quando ciò fosse riuscito in *alcuni*? Che riuscisse *sincronicamente ovunque* veniva praticamente escluso dallo stesso Marx il quale ben sapeva – così ad esempio in un'intervista uscita nel gennaio 1879 sulla «Chicago Tribune» – che la trasformazione dei mezzi di produzione in proprietà sociale collettiva era sì l'obiettivo, ma anche «una questione che dipende da fattori di tempo, di educazione, e di sviluppo di forme superiori di società» [Marx 1878-79].

Se però la rivoluzione non vinceva contemporaneamente in tutti i paesi ma solo in alcuni, lo Stato proletario non si sarebbe visto costretto a fronteggiare, in quest'ultimi, non solo le minacce interne di restaurazione del capitalismo ma anche quelle esterne provenienti da Stati non socialisti? Non aveva dovuto farlo già la Rivoluzione francese per difendere le conquiste borghesi contro la

reazione feudale? La doppia necessità, interna ed esterna, di un prolungamento indefinito dello Stato proletario come strumento di difesa diventerà, dopo la rivoluzione sovietica del 1917, base essenziale dell'ideologia del "socialismo in un solo paese".

Né era poi così certo, almeno per il Marx dei suoi ultimi anni, che la dittatura del proletariato fosse proprio la ricetta universale. Forse c'erano anche altre strade, in ogni caso – così una lettera del 22 febbraio 1881 al socialista olandese Nieuwenhuis – «ogni anticipazione dottrinarica e necessariamente fantasiosa del programma d'azione per una rivoluzione del futuro non fa che sviare dalla lotta nel presente». Dunque non bisognava perdersi in fantasie su quali, dopo la presa del potere, saranno «le misure operative immediate (sebbene sicuramente non idilliche)» [MEW XXXV: 160-62]. Ma allora – se erano tante le incertezze già sui tempi del passaggio al primissimo stadio della società futura, quello dei mezzi di produzione in proprietà collettiva – non sarebbe il finale approdo al regno della "libertà", dei liberi produttori senza Stato, avvenuto solo in tempi simili a quelli biblici del regno di Cristo in terra, via via spostati sempre più in là nelle profezie degli *Atti degli Apostoli*?

E infine, a proposito della futura associazione dei liberi produttori, davvero lì non ha più luogo *nessuna* delle attribuzioni che si assegnano allo Stato, neanche quella di far osservare in una determinata collettività i diritti e i doveri? Il compito assegnato a quell'associazione, di svolgere «la contabilità, come controllo e sintesi ideale del processo [produttivo]» [Marx 1885/1989: 139], ovviamente doveva anche riguardare i diritti (da tutelare) di ogni produttore e i suoi doveri (da esigere): altrimenti la comunità non avrebbe mai potuto far valere la legalità (cioè regole di convivenza) in caso di diritti prevaricati o di doveri elusi. Ma se qualche strumento a tal fine doveva esserci, allora anche quell'associazione conservava ancora certe funzioni di statualità. Certo, non una statualità che sostenesse il potere della classe dominante, trattandosi di una società senza classi: ma ciò suggerisce che la funzione *classista* dello Stato *non esaurisce l'intera natura di esso*, bensì è solo *una* delle sue funzioni, e *storicamente ben determinata*.

Come si vede, anche nell'ultimo Marx la difficoltà irrisolta

riguardava sempre il problema dello Stato, stava in generale nel campo della politica e degli strumenti di essa. Sembrò emergere per un verso il bisogno di un approdo di colore utopico, spinto al di là di tutte le caduche mediatezze “politiche”. Come quando la citata lettera a Nieuwenhuis ricordava che «il sogno dell'imminente fine del mondo spronò i primi cristiani nella loro lotta contro l'impero mondiale romano e diede loro la certezza della vittoria»: certezza uguagliata oggi dalla «comprensione scientifica del dissolvimento, irrimediabile e costantemente davanti ai nostri occhi, dell'ordinamento sociale attualmente dominante», e dalla «constatazione della contemporanea gigantesca evoluzione positiva dei mezzi di produzione» purché liberati dai ceppi capitalistici [MEW XXXV: 162]. Dall'altro lato agiva però da freno, appunto, la “comprensione scientifica”. La quale imponeva di non scambiare i desideri per realtà; e di limitare comunque alle sole situazioni dell'Europa occidentale, perché più controllabili, le prospettive circa la società futura.

E la situazione socio-economica della Russia? Marx cominciò a studiare nel 1869 il russo per poter leggere direttamente i documenti disponibili su quel paese. Nel febbraio 1881, poiché la socialista russa Vera Zasulic⁷ gli aveva chiesto un parere sulla Russia, preparò parecchie pagine di appunti. La comunità rurale – questo il succo – connotava a fine Ottocento l'economia russa in modo ancora simile al modo asiatico di produzione, caratterizzato anch'esso dal prevalere dell'agricoltura. Poteva anche darsi che una società socialista non dovesse aspettare in Russia la trafila del sorgere e tramontare del capitalismo, ma solo a patto che la comunità rurale, «ancora stabilita sull'intera estensione del paese» come tessuto connettivo, fosse riuscita a «spogliarsi dei suoi caratteri primitivi» per diventare un «elemento della produzione collettiva su scala nazionale» [Marx 1881/1960: 238], insomma per «appropriarsi le conquiste positive del sistema capitalistico senza passare per le sue forche caudine» [ivi: 241]. Nella breve risposta epistolare alla Zasulic⁷, dell'8 marzo, di quei suoi appunti non disse però nulla. Formulò solo la generica idea che la comune rurale «è il punto d'appoggio della rigenerazione sociale in Russia», e ribadì

soprattutto che l'analisi data nel *Capitale*, essendo «espressamente limitata ai paesi dell'Europa occidentale», non fornisce «ragioni né pro né contro la vitalità della comune rurale» [ivi: 237].

Rimase comunque in rilievo l'eventuale nesso tra una rivoluzione in Russia e una rivoluzione in Occidente. Tanto da venir inserito di lì a poco nel più autorevole di tutti i possibili testi, la *Prefazione* all'edizione russa del 1882 del *Manifesto*.

Il vero quesito, vi si diceva, è se «la comunità rurale russa, questa forma in gran parte già dissolta [...] della originaria proprietà comune della terra, potrà passare direttamente a una più alta forma comunistica di proprietà terriera, o dovrà attraversare prima lo stesso processo di dissoluzione che costituisce lo sviluppo storico dell'Occidente». E «la sola risposta possibile è questa: se la rivoluzione russa servirà di segnale a una rivoluzione operaia in Occidente, in modo che entrambe si completino, allora l'odierna proprietà comune rurale russa potrà servire di punto di partenza per una evoluzione comunista» [Marx/Engels 1882/1975: 663].

Qualcosa se ne sarebbe dunque potuto sapere solo in futuro, e solo se prima della rivoluzione in Russia, o insieme a questa, fosse avvenuta quella in Occidente: due eventi di data assolutamente non prevedibile. Metodologicamente rilevante era, oltre all'estrema cautela, la percezione di una concatenazione dei fenomeni socio-politici ormai globale, ovvero che a incidere sulla riuscita (e durata) di qualunque “rivoluzione” erano ormai i contesti internazionali e i condizionamenti multilaterali. L'entusiasmo volontaristico di Marx per una rivoluzione che, come la Comune parigina, non era nemmeno avvenuta in un solo paese ma solamente in un'unica città, si è davvero dileguato.

5. L'ultimo decennio di vita

Dopo il 1870 la congiura del silenzio contro il *Capitale* cominciò a cessare. Vi furono nel 1871-72 una traduzione russa e una francese, quest'ultima di 10 mila copie. Quella russa, di 3 mila esemplari, fu occasione di una gustosa delibera da parte della censura zarista.

Marx lo raccontò, divertito, in una lettera del giugno 1872 all'amico socialista Friedrich Sorge, rappresentante dell'Internazionale negli Stati Uniti. I censori scrissero che il libro, sebbene di «preciso carattere socialista» e di «autore totalmente socialista», poteva circolare «in considerazione del fatto che l'esposizione non può essere affatto accessibile a chiunque e che, d'altro lato, possiede la forma di un procedimento dimostrativo scientifico rigorosamente matematico» [OME XLIV: 501]. Un rivoluzionario era chiaramente, per i funzionari, soltanto chi gettava bombe. Del *Capitale* intanto, esaurita nel 1872 la prima edizione tedesca, l'editore pubblicò una seconda di 3 mila copie, compensata a Marx con mille talleri; e nel 1881 lo inviterà a prepararne la terza. Il nome di Marx finalmente circolava.

Nell'intervista del 1878-79 alla «Chicago Tribune» (cfr. *supra*, cap. IX, 3) l'anonimo intervistatore l'aveva chiamato *cornerstone of modern socialism*, «pietra angolare del socialismo moderno».

Marx gli era apparso «un intellettuale dall'aspetto di ebreo colto [...], cauto di fronte a visitatori stranieri. Una distinta signora tedesca [è Helene Demuth] ha ordine di ammetterli soltanto se hanno una lettera di presentazione. Ma non appena si entra nella biblioteca, ed egli si è messo il monocolo onde, per così dire, misurare intellettualmente l'ospite, la sua ritrosia viene meno. Apre al visitatore l'intero suo sapere sugli uomini e sul mondo. La sua conversazione, mai unilaterale, tocca tanti campi quanti sono i libri che ha negli scaffali. Di solito si può giudicare una persona dai libri che legge. Il lettore tragga le sue conclusioni se dico che a rapido sguardo ho visto Shakespeare, Dickens, Thackeray, Molière, Racine, Montaigne, Bacone, Goethe, Voltaire, Libri blu inglesi, americani e francesi, opere di politica e filosofia in russo, tedesco, spagnolo, italiano [...]. Quando parla del suo tema preferito, il socialismo, non si diffonde nelle tirate melodrammatiche che in genere gli vengono attribuite. Sui suoi progetti utopici per l'emancipazione dell'umanità si sofferma con la serietà e l'accento di chi è fermamente convinto della realizzabilità delle proprie teorie, se non in questo secolo, certamente nel prossimo» [Marx 1878-79].

In Marx l'utopia, si è già visto, in realtà non stava in primo

piano. Negli accenti utopici, quando c'erano, si esprimeva il desiderio che le teorie dell'emancipazione si avverassero in un futuro ancora visibile; e venivano quasi regolarmente bloccati non appena subentravano le analisi scientifiche.

Lo rallegravano perciò nel presente i successi elettorali del partito in Germania, un partito le cui parole d'ordine operative (nel "Programma di Gotha", da lui pur criticato) – cioè leggi di protezione sociale per i lavoratori, difesa del suffragio universale e sua estensione anche alle donne, milizia popolare invece di esercito permanente – avevano raccolto consensi. Nelle elezioni del gennaio 1877 l'SPD con quasi 500 mila voti e 13 seggi al *Reichstag* conquistò il quarto posto dopo nazional-liberali, "Centro" (il partito cattolico) e conservatori. Marx comunque continuava a temere che le elaborazioni teoriche dell'SPD scivolassero verso un socialismo confuso e non scientifico, inquinato da idee del filosofo positivista Dühring.

Contro costui, libero docente all'università berlinese, Engels scrisse un'opera polemica di ampia eco, uscita nel 1876 in capitoli sul giornale del partito «Vorwärts!» («Avanti!») e pubblicata nel 1878 come libro intitolato *Il sovvertimento della scienza da parte del signor Dühring* (in edizioni successive ebbe il titolo *Anti-Dühring*). Marx – come paleserà Engels nella *Prefazione* all'edizione del 1885 – vi scrisse il cap. X della sezione "Economia", una trentina di pagine di storia del pensiero economico intitolate *Dalla "Storia critica"*. Il riferimento è alla *Storia critica dell'economia politica e del socialismo*, un libro di Dühring del 1871 in cui l'autore esaltava il proprio "valore decisivo" denigrando ogni economista del passato. Marx ristabilì semplicemente i fatti reali della storia delle teorie economiche, consentendo così ai lettori di sfuggire all'«atroce ignoranza in cui sono necessariamente coloro che traggono la loro sapienza economica di "prima mano" da Dühring» [in Engels 1878/1974: 236].

Bismarck nell'ottobre del 1878, strumentalizzando due falliti attentati anarchici a Guglielmo I, riuscì a far passare una "legge contro i socialisti" rinnovabile ogni triennio, con la quale furono sciolte le organizzazioni territoriali dell'SPD, vietati i suoi giornali,

imprigionate circa 1.500 persone, espulse 900 dalla Germania con ordinanza giudiziaria, e molti altri costretti a emigrare. Essendo tuttavia i gruppi parlamentari nominalmente indipendenti dai partiti, la rappresentanza socialdemocratica al *Reichstag* continuò a esserci e a crescere. Nelle elezioni del 20 febbraio 1890, dopo dodici anni di clandestinità, la socialdemocrazia sarà il maggior partito della Germania con 35 deputati e quasi un milione e mezzo di voti.

La partecipazione della classe operaia alle battaglie politiche, da Marx sempre sostenuta, si era confermata carta vincente. Egli aveva giudicato molto positivo anche che nel 1880 i socialisti francesi si fossero finalmente impegnati, contro l'opposizione degli anarchici, in una decisa campagna elettorale. In Francia gli parve attivo per la prima volta un vero partito dei lavoratori, per il quale anzi formulò un questionario in cento punti, che, diffuso in 25 mila copie, servì a un'indagine sulla situazione economica, sociale e politica degli operai.

Conosceva la situazione francese anche per canali di famiglia, attraverso le figlie. Lafargue, marito di Laura dal 1868, fu nel 1879 uno dei fondatori del partito socialista francese. Nel 1872 la figlia Jenny, che nel movimento operaio internazionale si stava facendo un nome come giornalista, sposò Charles Longuet, un ex membro della Comune parigina. Un altro comunardo, Lissagaray, frequentò i Marx tra il 1874 e il 1877 come fidanzato di Eleanor Marx.

Sulle possibilità e prospettive del movimento inglese Marx aveva a Londra informazioni dirette. Una rivoluzione violenta gli sembrava evitabile in Inghilterra (e in Francia) purché la classe operaia avesse saputo utilizzare le possibilità legali. Lo spiegava in una lettera del dicembre 1880 al socialista inglese Hyndmann che voleva fondare un partito operaio in Inghilterra. Invece in Germania – così quella stessa lettera – una rivoluzione contro il «dispotismo militare» sarebbe stata inevitabile se il governo non cessava quella palese «illegalità la quale avveniva solamente dalla parte sua quando dichiarava i socialisti dei *fuorilegge*» [MEW XXXIV: 482]. La rivoluzione non l'avrebbe però fatta un partito bensì l'intera nazione, come era avvenuto con le rivoluzioni borghesi a metà del Seicento in Inghilterra e nel 1789 in Francia.

In una lettera a Engels del settembre 1878, Marx osservò a proposito dei preparativi bismarckiani della legge antisocialista che «*mettre hors loi* [...] dei movimenti contrari al governo» aveva sempre costituito «il mezzo infallibile» per mettere il governo al riparo dalla legalità, il vero motto di siffatti governi essendo sempre stato che «la legalità ci uccide», «*la légalité nous tue*» [Marx/Engels 1953, VI: 280]: già una frase del 1849 di Odilon Barrot, primo ministro di Luigi Bonaparte. La tesi della rivoluzione come un ripristino della legalità contro l'illegalità ricomparirà, citazione di Barrot inclusa, nell'Engels degli anni '90.

Alla strada della rivoluzione violenta pareva dunque contrapporsi una via legale al socialismo. Per essa avevano optato in sostanza i socialdemocratici tedeschi, dei cui successi Marx si rallegrava. Quale è allora il vero Marx? Quello della rivoluzione armata o quello che tiene conto di altre possibilità? Ne hanno discusso, vedremo, intere generazioni. In realtà aveva espresso un ventaglio di ipotesi, nessuna vincolante perché sapeva che nessuna situazione è omologabile ad altre: come non esiste *un tipo unico* di società, così non esiste *un unico tipo* di rivoluzione perché ai *molti tipi* di società corrispondono *molte possibili forme* di rivoluzione.

Agli studi di economia, che continuò anche negli ultimi anni, si aggiunsero dal 1880 letture di etnologia; tra le quali i testi dell'etnologo evoluzionista americano Morgan. Anche Engels, sulla scorta soprattutto del libro di Morgan del 1877 *Ancient Society*, stava facendo studi sulle società arcaiche i quali si concretarono nel libro *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* [Engels 1884/2005⁶], tra l'altro con approfondimenti della concezione materialistica della storia. Delle letture etnologiche di Marx c'è traccia in quaderni di estratti di pubblicazione postuma. Nel 1875 aveva pure progettato di scrivere un libro sulla dialettica appena terminati gli studi economici, ma non ne ebbe più il tempo.

Letture fatte nel 1880-81 sulle particolari dinamiche del capitalismo americano lo confrontarono con il problema, per lui nuovo, dei grandi monopoli industriali; e intanto continuò a lavorare alle carte del secondo e terzo libro del *Capitale*. Nel 1879-80 scrisse dettagliate *Glosse marginali al "Manuale di economia politica"*

di Adolph Wagner [Marx 1879-80]. Wagner, ordinario di scienze dello Stato a Berlino, apparteneva ai cosiddetti "socialisti della cattedra". Prevalentemente professori universitari, si richiamavano alle dottrine dell'economista prussiano Rodbertus-Jagetzow, un monarchico conservatore che verso la metà dell'Ottocento aveva proposto riforme sociali da attuare con il consenso del re. Le sue idee influirono sul socialismo di Stato con cui simpatizzava Lassalle (cfr. *supra*, cap. IX, 3). Sicché la critica di Marx a Wagner investiva indirettamente anche la corrente lassalliana dell'SPD.

Su Marx incombeva però ormai il precipitare delle sue condizioni di salute. A più riprese i medici gli ordinarono un riposo assoluto. Le affezioni croniche del fegato si erano sommate alle pleuriti e bronchiti, i polmoni non reggevano più. Grazie ai proventi del *Capitale*, al sussidio annuo di Engels e al denaro supplementare che l'amico gli forniva per le cure mediche, Marx aveva sì raggiunto la situazione di *rentier* raccomandatagli sin dal 1868 dai medici per guarire dai malanni, ma era ormai troppo tardi. Dal 1874 al 1876, accompagnato dalla figlia Eleanor, cercò sollievo d'estate in luoghi di cura del litorale inglese e alle fonti termali di Karlsbad (Karlovy Vary) in Boemia, ivi sotto puntigliosa sorveglianza della polizia austriaca; con la moglie, che andava peggiorando per un cancro al fegato, andò nel 1877 alle terme di Neuenahr in Renania. Il 2 dicembre 1881 Jenny von Westphalen morì. Da quel colpo Marx non si risollevò.

L'intero 1882 fu una fuga verso cieli più miti, a Ventnor nell'isola di Wight, a Marsiglia, Algeri, Montecarlo, Argenteuil in Francia dove soggiornò presso i Longuet e frequentò le terme sulfuree della vicina Enghien, poi sul lago di Ginevra e di nuovo a Ventnor. Il clima, pessimo ovunque, non gli giovò affatto.

Le lettere spedite da quei luoghi a Engels diventavano sempre più scarse, quasi soltanto bollettini medici, notizie sulla quotidianità, ragguagli sul tempo, ed erano spesso missive confuse e sconclusionate. Del crollo delle sue forze fisiche e intellettuali si rendeva dolorosamente conto. A Engels, quasi a chiedere indulgenza, scrive da Algeri il 31 marzo 1882 che «tu come altri membri della mia famiglia sarai colpito dagli errori nella mia

ortografia, costruzione, grammatica sbagliata» [Marx/Engels 1953, VI: 357]; e il 20 maggio da Montecarlo lamentava che «ci vuole molta pazienza, specialmente anche da parte dei destinatari delle mie lettere», e che l'esistenza gli sembrava ormai «un modo di vivere inutile, privo di contenuto e per giunta dispendioso» [ivi: 366].

La morte improvvisa della figlia Jenny a Parigi l'11 gennaio 1883 gli diede il colpo di grazia. Da Ventnor, dove soggiornava, rientrò a Londra con bronchite acuta e una laringite alle quali si aggiunse in febbraio un ascesso polmonare. Qualche giornale fin dal 1871 aveva di tanto in tanto pubblicato la notizia clamorosa della morte di Marx. Il pomeriggio del 13 marzo 1883 si spense davvero, assopito serenamente in poltrona.

«L'arte dei medici», scrisse Engels a Sorge il giorno dopo, «gli avrebbe forse potuto assicurare ancora per alcuni anni un'esistenza vegetativa, la vita di un essere impotente il quale, per far trionfare l'arte medica, anziché morire d'un solo colpo soccombe a poco a poco. Questo, Marx non lo avrebbe sopportato mai. Vivere avendo dinanzi a sé i molti lavori incompiuti, col supplizio di Tantalò di volerli completare e di non poterlo fare, questo sarebbe stato per lui mille volte più amaro della morte benigna che lo colse» [AA.VV. 1947/1951: 136-37].

Venne sepolto il 17 marzo nel cimitero londinese di Highgate, nella tomba di famiglia accanto alla moglie, presenti una ventina di intimi, tra cui la figlia Eleanor, Liebknecht in rappresentanza dei socialdemocratici tedeschi, Longuet e Lafargue per i socialisti francesi. Il breve discorso pronunciato da Engels influì sul modo in cui il movimento operaio internazionale avrebbe raccolto nei decenni successivi l'eredità di Marx.

Nota bibliografica

Sull'interesse dell'ultimo Marx per la Russia: Shanin [1984]. Su quello per gli Stati Uniti: Marx/Engels [1973], Weiner [1982]. Degli studi di Marx ed Engels sulle società arcaiche si è occupato Wayand [1991].

Gli scritti di Marx

Degli scritti di Marx qui considerati hanno avuto pubblicazione postuma anzitutto il secondo e terzo libro del *Capitale*, a cura di Engels rispettivamente nel 1885 e 1894.

L'*Introduzione* del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* del 1859 (in altra dizione, *Introduzione ai "Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica"*) apparve a cura dapprima di Kautsky nel marzo 1903 sulla rivista «Die Neue Zeit» («L'Epoca Nuova», NZ), poi in veste migliore a cura dell'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca nel 1939. Le *Teorie sul plusvalore* vennero pubblicate da Kautsky nel 1905 in tre volumi; e in migliore ricostruzione del testo ad opera dell'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca nel 1956. All'Istituto Marx-Engels-Lenin risale anche la pubblicazione, nel 1968, dei *Manoscritti matematici* [Marx 1974/2005]. Di stampa postuma sono anche le *Glosse marginali* al manuale di Adolph Wagner. Gli estratti dalle letture di etnologia videro la luce nei *Quaderni etnologici* [Marx 1972] a cura dell'etnologo socialista statunitense Krader.

XI. L'eredità controversa

1. *«I giri viziosi ora aumenteranno»*

Engels commemorò a Highgate lo scopritore della «legge dello sviluppo della storia umana» e, con il plusvalore, della «legge peculiare dello sviluppo del moderno modo di produzione capitalistico»; nonché il «rivoluzionario» che diede al proletariato «la coscienza delle condizioni della propria liberazione» e del futuro abbattimento della società capitalistica e delle sue istituzioni statuali [MEW XIX: 335-36].

Dunque un Marx filosofo della storia, economista e politico socialista. Il cosiddetto “marxismo” avrà con queste tre eredità un confronto spesso drammatico.

A Sorge, il 15 marzo 1883, Engels aveva anche scritto che dopo la scomparsa di Marx «i giri viziosi, le aberrazioni temporanee e locali ora aumenteranno» [AA.VV. 1947/1951: 137]. Ma aberrazioni rispetto a che cosa? A Marx la parola “marxismo” non piaceva, la appaiava a una setta ligia ai dogmi di un capo. «Tutto quello che so», amava dire, «è che non sono marxista, io», come ricordò Engels a Lafargue in una lettera del 27 agosto 1890 [OME XLVIII: 478].

I termini “marxismo” e “marxista” vennero messi in circolazione dal segretario di Engels, il socialista tedesco Karl Kautsky. Marx l'aveva conosciuto a Londra nel 1881, l'aveva giudicato «mediocre, di corte vedute, saccente, diligente a modo suo», ma «tuttavia un brav'uomo» [in Rubel 1983⁴: 149].

Diventò di lì a poco un eccellente operatore culturale nella socialdemocrazia tedesca. Fondò nel gennaio 1883, dirigendola fino al 1917, la rivista «Die Neue Zeit» (NZ), luogo di discussione di centinaia di temi, dal mercato mondiale del grano al rapporto tra

darwinismo e marxismo, dalla storia del cristianesimo alle condizioni dei contadini della pianura padana o dei minatori siberiani. Kautsky puntualizzò che la NZ mirava al marxismo come «fondamento teorico» per l'«intera socialdemocrazia internazionale» [Kautsky 1905: XII]. Diventò l'organo teorico della Seconda Internazionale nata a Parigi nel 1889, centenario della Rivoluzione francese; e fu impresa editoriale paragonabile a poche altre per prestigio e durata. In realtà le idee che vi comparivano erano talvolta vicine a Marx, talvolta no. Perciò le parole di Engels del 1883 sull'eredità di Marx conservavano tutto il loro peso.

2. La teoria della storia

Sul “materialismo storico” intervenne ancora Engels stesso. Nell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* rimarcò che «secondo la concezione materialistica il momento determinante della storia» è «la produzione e la riproduzione della vita immediata», dunque include anche «la produzione degli uomini stessi», cioè «la riproduzione della specie» dentro vincoli storici famigliari e sociali [Engels 1884/2005⁶: 33]. Ripercorrendo gli allora più avanzati studi etnologici, in particolare quelli di Morgan (cfr. *supra*, cap. X, 5), puntualizzò che, essendo lo Stato sorto solo a un certo punto della storia umana, «vi sono state società che ne hanno fatto a meno» [ivi: 203]. La sua genesi si lega a modi di produzione (schiavitù, servitù della gleba e lavoro salariato) basati su una società divisa in classi, con lo Stato organo di potere della classe dominante. Scomparsa (nella società socialista) la divisione in classi, sarebbe caduta con essa anche l'«intera macchina statale», da relegare «nel posto che da quel momento le spetta, cioè nel museo delle antichità accanto alla rocca per filare e all'ascia di bronzo» [ivi: 204]. La tesi dell'estinguersi dello Stato c'era già nell'*Anti-Dühring*, le scienze etnologiche sembravano rafforzarla.

Sbaglierebbe tuttavia chi vedesse tra i rapporti economici e le produzioni ideologiche un nesso deterministico di causa-effetto, trascurando l'attivo intervento umano sulle “circostanze”. Engels lo

precisò nel *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*: a fare la storia sono gli uomini, ma «perseguendo ognuno i suoi propri fini consapevolmente voluti, e sono precisamente i risultati di queste numerose volontà operanti in diverse direzioni [...], che costituiscono la storia» [Engels 1888/1985: 63-64]. Ogni agire degli uomini «deve passare attraverso il loro cervello; ma la forma che esso assume nel loro cervello dipende molto dalle circostanze» [ivi: 66]. La varietà di quest'ultime non si lascia ridurre a formule generiche.

Engels riprese il tema in parecchie lettere del 1890-94 a esponenti e simpatizzanti dell'SPD. Vi spiccava un risvolto autocritico.

«Che da parte dei più giovani si attribuisca talvolta al lato economico più rilevanza di quanto convenga» dipende dall'aver dovuto Marx (nonché Engels stesso) accentuare il fattore economico «di fronte agli avversari»: e allora «non sempre c'era il tempo, il luogo e l'occasione di riconoscere quel che spettava agli altri fattori che entrano nell'azione reciproca», cioè alle idee che retroagiscono sul fattore economico (a Joseph Bloch il 21 settembre 1890 [OME XLVIII: 494]). L'«ignoranza assoluta dell'azione e reazione reciproca» diventa un'arma nelle rozze polemiche contro il materialismo storico (a Franz Mehring il 14 luglio 1893 [OME L: 111]).

Negli ambiti sovrastrutturali l'economia di per sé «non crea nulla a *novo*», solamente «determina il *modo* in cui il materiale concettuale trovato pronto viene modificato e perfezionato», e anzi lo determina «per lo più in modo *indiretto*, essendo i riflessi politici, giuridici, morali quelli che esercitano sulla filosofia la maggiore influenza diretta»: così il 27 ottobre 1890 a Conrad Schmidt [OME XLVIII: 523]. La *Prefazione* all'edizione inglese (1892) dell'*Evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (un opuscolo del 1880-82 con esposizioni del materialismo storico già presenti nell'*Anti-Dühring* del 1878) ribadiva che le idee giuridiche, filosofiche e religiose non sono derivazioni *dirette* dell'economia, bensì «i prodotti *più o meno lontani* dei rapporti economici dominanti in una data società» [Engels 1892/1970: 62; cors. mio].

A influire in modo decisivo sulle rappresentazioni coscienziali

è sempre il preesistente materiale concettuale. Utilizzato però da ogni generazione entro contesti storici nuovi. Sicché nella trasmissione di eredità culturali esistono sia continuità che rotture, e gli strumenti teorici ereditati possono rivelarsi sia capaci che incapaci di dominare i contenuti emersi da mutate circostanze storiche.

Chi insomma pensasse che basti collocare tutto “sul suo piede economico” (lo ritenevano molti interlocutori del tardo Engels) e poi incollarci l’etichetta “materialismo storico”, sbaglierebbe perché nulla è riducibile a formule semplificatorie. «La nostra concezione della storia», così una lettera del 5 agosto 1890 a Conrad Schmidt, «è anzitutto una guida nello studio, non una leva per la costruzione alla maniera hegeliana» [OME XLVIII: 466]: non dunque una filosofia della storia che metta le brache al mondo.

Nella socialdemocrazia la concezione materialistica della storia era ritenuta più o meno il nucleo centrale del marxismo e perciò quelle precisazioni circolavano. Sulla NZ durò a lungo, dagli anni '90 in poi, un dibattito sul problema del determinismo, con soprattutto l’austriaco Zetterbaum e l’austromarxista Max Adler a recepire gli elementi di novità. Entrambi respingevano un semplice rispecchiamento dell’“essere” da parte della “coscienza”. Già l’essere sociale è una simbiosi di materiale/spirituale. Persino «materialissimi dati di fatto» come gli strumenti di produzione (e i beni di consumo nella forma di merci) sono peculiari creazioni dell’inventiva umana [Zetterbaum 1903: 403]; e la stessa struttura economica è compenetrata dal “principio psicologico”, essendo essa il «modo di apparire storico» della «peculiarissima natura psichico-formale dell’uomo» [Adler 1907: 60].

Sulla complessità delle forze motrici della storia ci si interrogò anche fuori della socialdemocrazia tedesca, erede più o meno specifica di Engels.

Plechanov, padre del marxismo russo e dal 1880 in esilio in Svizzera, rifiutò negli scritti *Sulla questione dello sviluppo della concezione monistica della storia* (1895) e *Sulla questione del ruolo della personalità nella storia* (1898) una contrapposizione tra struttura e sovrastruttura. L’“economia” e la “psicologia” (intesa

come l'insieme di «abitudini, costumi, sentimenti, opinioni, tendenze e ideali») sono i «due lati di un unico e medesimo fenomeno, quello dell'umana "produzione di vita"» [Plechanov 1895/1956: 191]. Soprattutto c'erano però nel 1895-98 tre saggi del filosofo italiano Antonio Labriola sulla concezione materialistica della storia. Fu nell'epoca della Seconda Internazionale la teorizzazione del materialismo storico indubbiamente più raffinata.

Ai socialisti tedeschi Labriola – dal 1874 professore di filosofia morale all'università di Roma e dal 1876 socialista – rimase largamente ignoto. Soprattutto i saggi *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (1896) e *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (dieci lettere del 1897 all'anarco-sindacalista francese Sorel) sarebbero forse valsi pure a lui, se meglio conosciuti, le accuse dei veteromarxisti che temevano concezioni della storia più attente all'autonomia degli ambiti sovrastrutturali.

Labriola sottolineava la nozione di "psicologia sociale", spiegava come ogni fatto dell'"anatomia economica" fosse «preceduto, accompagnato e seguito da determinate forme di coscienza» [Labriola 1896/1968²: 85]: sicché la storia delle forme della coscienza acquistava pari dignità di quella dell'economia. Rimise in circolazione concetti che i marxisti dogmatici aborrivano: a cominciare da una ridefinizione del termine di "metafisica" circa il quale distingueva tra un uso aprioristico-speculativo e un significato invece positivo, di «*dottrina generale della conoscenza o delle forme fondamentali del pensiero*» [Labriola 1898/1968²: 209]. L'attenzione per l'ambito delle sovrastrutture gli consentì idee di sperimentalismo anche nella teoria e prassi socio-politica, definite quest'ultime «la dura prova di una costante osservazione, e di un adattamento da tentare di continuo» [ivi: 271]. Ne era convinto già da quando, in una lettera a Engels del 13 giugno 1894 sulla "dialettica", aveva chiamato la «dottrina delle forme della conoscenza» una «coscienza formale del pensare» costantemente correlata «con l'esperienza e con l'osservazione» [Labriola 1949: 149].

Il binomio pensiero-esperienza lo aveva guidato anche nel primo dei suoi saggi, *In memoria del Manifesto del comunisti* (1895). Nessuna vena millenarista, «cronologica, di preannuncio o di

promessa» conteneva il *Manifesto*, bensì una previsione «*morfologica*» [Labriola 1895/1968²: 35]. Basata cioè su un esame oggettivo (“genetico” lo chiamava Labriola) di aspetti della società del presente, dunque senza vaghi disegni utopistici circa l’“etica” o la “psicologia” di un’indeterminata “società futura”.

Sul finire dell’Ottocento le interpretazioni del materialismo storico erano dunque in movimento. Il corollario che «chi applica oggi la teoria materialistica della storia ha l’obbligo di applicarla nella sua forma più sviluppata e non in quella primitiva», veniva sostenuto da Eduard Bernstein [1899/1974: 34], tacciato però di revisionismo dai marxisti sedicenti ortodossi. Per Bernstein quella teoria della storia poteva valere soltanto «nella dimensione allargata dell’azione reciproca tra le forze materiali e quelle ideologiche» [ivi: 39], come del resto aveva sottolineato il tardo Engels. La “dimensione allargata” si preciserà nell’austromarxismo e poi nella ridefinizione del concetto di ideologia prospettata negli anni ’30 da Gramsci.

La “dimensione allargata” suggerì qualcosa anche a chi non era legato al marxismo. Vorländer, filosofo socialista neokantiano, non pensava certo a un materialismo storico deterministico quando dichiarava che «la concezione “materialistica” della storia, intesa come pura teoria della *storia*, è conciliabile con ogni altra filosofia che si basi su un fondamento scientifico» [Vorländer 1911/1975: 251]. Lo pensavano pure sociologi lontani dal marxismo come Tönnies, Simmel, Weber e Mannheim.

Nell’austromarxismo – come si chiama l’orientamento di un gruppo di giovani intellettuali della socialdemocrazia austriaca (i giuristi Renner e Otto Bauer, il fisico Friedrich Adler, il filosofo Max Adler, l’economista Hilferding) riuniti dal 1904 intorno alla rivista viennese «Marx-Studien» (MS) – emersero parecchie riflessioni sugli aspetti cosiddetti “sovrastrutturali” dell’attività umana. Max Adler, cercando agganci dinamici tra l’“essere” e la “coscienza”, era arrivato alla nozione di “apriori sociale generale”: cioè in campo di teoria della conoscenza interpretava la nota idea di Kant del “soggetto trascendentale” nel senso che già nell’ambito della coscienza l’uomo è *ab origine* un *ente sociale* perché il suo io individuale viene

formato nello scambio (sociale appunto) con innumerevoli altri io individuali [cfr. Adler 1904/1976: 167]. Soprattutto vi fu nell'austromarxismo la novità delle ricerche sulla questione nazionale (cruciale del resto in uno Stato plurinazionale come l'impero asburgico), dunque su genesi e sviluppo della nazione-Stato in epoca moderna, e sulle componenti psicologiche che introducono virulenza nazionalista nel sentimento nazionale. Spiccava, nel sostanziale disinteresse che la Seconda Internazionale mostrò per la questione nazionale, l'opera di Otto Bauer *La questione delle nazionalità e la socialdemocrazia* [Bauer 1907/1924²/1999].

Il materialismo storico era considerato da Bauer una "dottrina sociale delle forme", adatta a connettere tra loro «*tutti* i fenomeni della coscienza umana» riguardo sia al loro contenuto che, soprattutto, alle «forme peculiari in cui esso si presenta» [Bauer 1908/OBW VII: 939]. Essendo contenuto e forme in costante mutazione storica, il marxismo doveva essere una scienza della società concepita come una progrediente «raccolta, organizzazione ed elaborazione di esperienze» [Bauer 1923/OBW IX: 49]. «Nessuno oggi si sognerebbe di imparare la fisica su un manuale del 1847 o del 1867», nemmeno nel caso di fenomeni che da allora non abbiano subito variazioni: e ciò perché cambia comunque il nostro modo di interpretarli. Sarebbe analogamente assurdo se nello studiare la società ci si dovesse «fermare a nozioni del 1847 e del 1867» – dunque, fuor di allusione, al Marx del *Manifesto* e del *Capitale* – «quando da allora le esperienze elaborate dalla conoscenza storico-economica si sono enormemente sviluppate e arricchite» [ivi: 50].

Altrettanta novità contenevano le annotazioni di Gramsci sull'ideologia consegnate nel 1931-33 ai *Quaderni del carcere* (1929-35). La analizzò come un problema di conoscenza: la tesi di Marx nella *Prefazione* (1859) a *Per la critica dell'economia politica*, «secondo cui gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie», non è "psicologica" o "moralistica" ma ha propriamente «un carattere organico gnoseologico» [Gramsci 1932-34/1975, III: 1595]. Era esattamente il ruolo autonomo delle sovrastrutture invisibile ai marxisti dogmatici di inizio Novecento.

Gramsci intendeva per “ideologia” la globalità delle produzioni storico-ideali della coscienza in quanto comunque legate alle realtà storico-materiali: perciò vi appartiene «l'insieme di tutte le filosofie individuali e di tendenza, più le opinioni scientifiche, più la religione, più il senso comune» [Gramsci 1932-33/1975, II: 1410]. Le “ideologie” non sono insomma il prodotto «di uno o altro filosofo, di uno o altro gruppo di intellettuali, di una o altra grande partizione delle masse popolari», bensì «una combinazione di tutti questi elementi che culmina in una determinata direzione» [Gramsci 1932-35/1975, II: 1255]. Nel loro «significato più alto» sono «una concezione del mondo che si manifesta implicitamente nell'arte, nel diritto, nell'attività economica, in tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive» [Gramsci 1932-33/1975, II: 1380].

L'ideologia non è dunque di per sé una forma di coscienza “distorta” (come aveva affermato *L'ideologia tedesca*). L'equivoco nasce perché «si dà il nome di ideologia sia alla sovrastruttura necessaria di una determinata struttura, sia alle elucubrazioni arbitrarie di determinati individui»; e «il senso deteriore della parola è diventato estensivo e ciò ha modificato e snaturato l'analisi teorica del concetto di ideologia». Bisogna invece «distinguere tra ideologie storicamente organiche, che sono cioè necessarie a una certa struttura, e ideologie arbitrarie», artificiali. «In quanto storicamente necessarie esse hanno una validità che è validità “psicologica” [...], formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc. In quanto “arbitrarie” non creano altro che “movimenti” individuali, polemiche ecc.». Sono «ghiribizzi individuali» se non hanno «forze materiali» a loro sostegno [Gramsci 1930-31/1975, II: 868-69].

Sulle ideologie come elemento gnoseologico influisce inoltre il complicato processo di trasmissione del loro materiale da epoca a epoca. Un ruolo particolare giocano qui gli intellettuali. Sono una «categoria sociale cristallizzata» che tende a «ricongiungersi, nella sfera ideologica, a una precedente categoria intellettuale attraverso una stessa nomenclatura di concetti» [Gramsci 1932-33/1975, II: 1406-7]. Bisogna esaminare se la continuità di termini verbali sia anche una continuità di concetti, se una vecchia terminologia non

venga invece usata per contenuti socialmente nuovi; infine quali gruppi sociali, pur nella situazione nuova, siano ancora, sul terreno dell'ideologia, dentro l'«involucro parlato della vecchia storia» [ivi: 1407].

È una visione della storia agli antipodi del determinismo economicistico: Gramsci chiamava «infantilismo primitivo» la «pretesa», falsamente «presentata come postulato essenziale del materialismo storico», di «esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della struttura» [Gramsci 1930-31/1975, II: 871]. Proprio le “fluttuazioni” smentiscono il determinismo, introducono a una categoria che si potrebbe chiamare dello “sviluppo interrotto”.

Se le attività “sovrastrutturali” riflettono le «tendenze di sviluppo della struttura», sono però *«tendenze che non è detto necessariamente debbano inverarsi»* [ivi: 872; cors. mio]. Sullo sviluppo incidono tali e tante casualità – dovute a vicende individuali, a politiche collettive, a mere necessità organizzative momentanee di «un partito, un gruppo, una società», prive dunque di ogni dignità “storico-mondiale” – che «una fase strutturale può essere concretamente studiata e analizzata solo dopo che essa ha superato tutto il suo processo di sviluppo, non durante il processo stesso». E lavorando sempre, prima che essa sia conclusa, soltanto «per ipotesi ed esplicitamente dichiarando che si tratta di ipotesi» [*ibid.*].

Il tardo Engels, interrogandosi sul contatto tra il corso delle idee e il corso delle cose, aveva formulato una sorta di “legge dei lunghi periodi”. «Quanto più – scriveva a Borgius il 24 gennaio 1894 – il terreno che stiamo indagando si allontana dal terreno economico e si avvicina al terreno ideologico puramente astratto, tanto più troveremo che esso presenta nella sua evoluzione degli elementi fortuiti», «tanto più la sua curva procede a zigzag». Tracciando però «l'asse medio della curva», si «troverà che, quanto più lungo è il periodo preso in esame e quanto più esteso è il terreno studiato, tanto più questo asse si avvicina e corre parallelamente all'asse dell'evoluzione economica» [OME L: 228].

Gramsci, si è visto, pensò che quel che si muove nell'ambito

delle sovrastrutture fosse non già il prodotto «di uno o altro filosofo, di uno o altro gruppo di intellettuali, di una o altra grande partizione delle masse popolari», bensì «una combinazione di tutti questi elementi che culmina in una determinata direzione» [Gramsci 1932-35/1975, II: 1255]. Ma anche si interrogò sul perché una tendenza individuata possa non “inverarsi”, non raggiungere gli esiti ipotizzati. Il che è legato al non avere essa tempi determinabili (come peraltro non li aveva l'engelsiana “asse dell'evoluzione economica”). Il problema lasciato aperto dal materialismo storico si potrebbe chiamare della *misurazione e/o misurabilità dei tempi storici*. È un nodo complicato, su cui tornerò nel cap. XIII.

3. *L'economia politica*

A fine Ottocento il capitalismo unì, a quelli classici, fattori nuovi di moltiplicazione del plusvalore che vanno oltre la fabbrica singola. La produzione viene regolata da “monopoli”, “trust”, e “cartelli” in vista di profitti più alti. Nelle grandi concentrazioni di capitale, antenate delle multinazionali odierne, il capitale industriale è in simbiosi con quello bancario che finanzia le imprese. Alle merci prodotte per il mercato dal capitalismo classico si aggiunge adesso il denaro venduto e comperato esattamente come una merce.

I paesi capitalistico-industriali conservano sì le fonti di materie prime coloniali per rafforzare la madrepatria sul mercato mondiale, ma perseguono anche un obiettivo ulteriore: quello di investire capitali in paesi a sviluppo industriale più debole. Oltre a creare nuovi profitti, consente di condizionare la politica di quei paesi.

Ciò ha ricevuto il nome di imperialismo. “Imperialismo del dollaro” è stata chiamata la politica di pressione su altri paesi che gli Stati Uniti fecero dopo il 1890 nell'arena mondiale; e nazioni giunte al pieno capitalismo in ritardo (come la Germania) si mossero freneticamente a conquistare proprie sfere d'influenza sul mercato mondiale: i conflitti che ne nacquero tra le potenze imperialistiche sfociarono nella guerra mondiale del 1914-18. Il termine *imperialismo*

nell'accezione specificamente moderna non va perciò confuso con le politiche espansionistiche degli Stati in altri periodi storici.

In economie di robusto industrialismo capitalistico i profitti accumulati dal capitale recarono un qualche miglioramento del tenore di vita operaio. Fu un motivo collaterale che rafforzò nei partiti socialisti la visione delle riforme sociali all'interno del sistema capitalistico, non del suo abbattimento.

Marx non poté più analizzare gli aspetti nuovi del capitalismo. Li intravide appena, in letture negli ultimi anni di vita. Né furono un oggetto specifico d'indagine per Kautsky e per Labriola alla fine dell'Ottocento, sebbene in qualche articolo della NZ Kautsky mostrasse di aver avvertito il problema. Non fu un socialista a trattarne, bensì il radical-liberale inglese John Hobson, i cui libri sull'evoluzione del capitalismo moderno [1894] e sull'imperialismo [1902/1948/1973] influenzeranno il pensiero socialista a lungo.

In campo socialista – dopo una definizione sintetica dell'imperialismo tentata dal corrispondente della NZ a Londra, Max Beer («migrazione dei capitali verso paesi meno sviluppati e ritorno di dividendi e interessi verso la madrepatria [..]; dominio crescente della finanza sulla produzione; concentrazione della produzione in trust; ricerca febbrile di consumatori; inizio di un'attenzione teorica rivolta all'importanza del mercato interno» [Beer 1902: 389-90]) – bisognerà aspettare l'accurata descrizione che dei nuovi fenomeni diede Hilferding nel suo *Il capitale finanziario* [Hilferding 1910/1961]. Anche Rosa Luxemburg, della sinistra della socialdemocrazia tedesca, insistette sul capitalismo imperialistico nella sua opera *L'accumulazione del capitale* [Luxemburg 1913/1980]. Sullo stadio imperialistico del capitalismo fu poi Lenin a riassumere molta documentazione nel suo saggio del 1916, *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, dove tra l'altro apprezzò Hobson come preziosa fonte di dati e di teorie.

Nel capitalismo sviluppato acquista aspetti nuovi anche il processo di produzione in quanto tale, soprattutto a livello delle grandi aziende. Grazie a tecnologie di automatizzazione le macchine sfornano merci senza che la forza-lavoro intervenga nella maniera diretta che aveva caratterizzato i tempi della rivoluzione industriale.

A far funzionare il macchinario bastano pochi tecnici, i “colletti bianchi”.

Di fronte alle metamorfosi della produzione non pochi interpreti moderni di Marx si sono chiesti se il nucleo centrale dell'analisi marxiana, la teoria del plusvalore, serva ancora a spiegare la natura del capitalismo odierno, o se ormai debbano intervenire altre categorie.

Alcuni, tra cui l'economista italiano Sraffa e la sua scuola, hanno ritenuto che a chiarire il funzionamento del capitalismo contemporaneo serva di più una teoria incentrata sui prezzi delle merci. Sono questi ultimi, dicono, l'elemento di base su cui monopoli, trust e cartelli regolano di fatto la loro politica economica. Per altri, come gli economisti marxisti Sweezy, americano, e Dobb, inglese, la teoria marxiana del valore e del plusvalore è tuttora valida.

La teoria dei prezzi servirebbe a spiegare epifenomeni del capitalismo, quelli che all'osservatore appaiono in maniera più immediata. Invece la teoria del valore e del plusvalore spiega tanto la dinamica del particolare modo di produzione capitalistico quanto gli elementi generali di ogni sistema produttivo avvenuto nella storia. Ogni forza-lavoro, se collocata in un contesto funzionale, fornisce sempre con il suo pluslavoro un valore economico maggiore di quanto essa costa; e il sistema capitalistico, indipendentemente dalle forme storiche via via assunte, resta sempre caratterizzato dal fatto che i risultati del pluslavoro – cioè il plusprodotto e il corrispettivo plusvalore – non sono proprietà del soggetto che lavora. Il carattere del capitalismo non viene modificato dal numero dei “colletti bianchi” che sostituiscono le “tute blu”. Conserva il connotato che la proprietà e gestione dei mezzi di produzione non è proprietà e gestione sociale.

Nel sistema capitalistico rimane infine costante un altro fatto. L'altalena di espansioni produttive e di stagnazioni/recessioni che sbocca nelle periodiche crisi economiche, è un fenomeno non sporadico ma seriale. Resta tale anche nelle fasi di imperialismo finanziario e di concentrazione monopolistica. Gli effetti delle crisi sono anzi più rovinosi, perché in un'economia di globalizzazione

produttiva e distributiva i settori coinvolti sono amplissimi. Le crisi diventano mondiali, con caratteri straordinariamente complessi. Per spiegarli, sostengono gli economisti marxisti, la teoria marxiana del valore/plusvalore e quella consequenziale della ciclicità delle crisi sono tuttora strumenti ineludibili.

4. Le “vie al socialismo”

Quando Nieuwenhuis gli aveva chiesto cosa dovesse fare un governo operaio arrivato al potere, Marx rispose nel febbraio 1881 di non essere un futurologo (cfr. *supra*, cap. X, 4). Sottolineò che «un governo socialista non arriva al potere» se non esistono «condizioni altamente sviluppate»; che la Comune di Parigi «non era affatto socialista» e si trattava solo «dell'insurrezione di una città in una situazione eccezionale»; e che non si potevano prevedere «le misure operative immediate» richieste da una rivoluzione [MEW XXXV: 160-62].

A correzione degli entusiasmi comunardi del 1871, e oltre all'indisponibilità di Marx a fare il profeta, si profilava una pluralità di significati del concetto di rivoluzione: cioè la possibilità di chiamare “rivoluzione” anche qualcosa di assai diverso dal previsto. Il tema tornò alla ribalta in riflessioni dell'ultimo Engels sulla politica operaia del futuro. Esse per contenuto e metodo sovvertivano molti significati che parevano ormai acquisiti.

Curando nel 1895 la ristampa dello scritto di Marx *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Engels denunciava infatti nell'introduzione l'abbaglio, dal 1848 alla Comune di Parigi, di voler affidare l'abbattimento del capitalismo a «colpi di sorpresa» o anche a «una sola grande battaglia» con combattimenti di strada e barricate: «la storia ha dato torto anche a noi; ha rivelato che la nostra concezione d'allora era un'illusione» [Engels 1895/1977: 645].

Nell'Europa occidentale (alla quale unicamente si applicano le analisi di Marx) è tramontato il tempo di rivoluzioni «fatte da piccole minoranze coscienti alla testa delle masse incoscienti». A una «trasformazione completa» della società devono «partecipare le

masse stesse» con la coscienza e il consenso [ivi: 655]. Soprattutto con l'«efficace utilizzazione del suffragio universale» [ivi: 652]. Conquistare nelle elezioni anche i ceti medi, i piccoli borghesi e i contadini, e mantenere «ininterrotto il ritmo di questo aumento, sino a che esso sopraffaccia da sé l'attuale sistema di governo, tale è il nostro compito fondamentale» [ivi: 657]. «L'ironia della storia capovolge ogni cosa. Noi, i “rivoluzionari”, i “sovversivi”, prosperiamo molto meglio con i mezzi legali che con i mezzi illegali e con la sommossa» [ivi: 658].

Il ricorso alle armi diventerebbe legittimo in un solo caso. Se cioè di fronte a un ordinamento legale che reca successi alle masse lavoratrici le vecchie classi dominanti, per togliere l'assetto democratico rivelatosi dannoso per loro, attentassero alla sovranità popolare con un colpo di Stato. Il bonapartista Barrot gridava nel 1849 che «la legalità è la nostra morte»; e altro non potrebbe rimanere dunque ai poteri dominanti «che spezzare essi stessi questa legalità divenuta loro così fatale» [*ibid.*]. Il “diritto alla rivoluzione” – irrinunciabile perché è «il solo vero “diritto storico”» [ivi: 656] – diventa in quel contesto una variante del classico “diritto alla resistenza”, una risposta alla violazione della legalità.

Usciva confermato da queste riflessioni che le idee marxiane coinvolgevano solo l'economia e la politica dei paesi a capitalismo sviluppato; e anche la transizione al socialismo riguardava anzitutto l'Occidente perché lì e non altrove esistevano le realtà analizzate da Marx. Della specificità socio-politica dell'Occidente ebbe consapevolezza Gramsci.

Sin dal 1917, nell'articolo *La rivoluzione contro il “Capitale”*, prese atto del carattere anomalo della rivoluzione sovietica avvenuta in un paese dove l'autore del *Capitale* non l'aveva prevista affatto [Gramsci 1917/1972²]. Ma solo nei *Quaderni del carcere* Gramsci elaborò contributi innovativi.

Distinse ivi nettamente tra la “presa del potere” come era avvenuta nel 1917 sovietico e le modalità che avrebbe potuto assumere in paesi di capitalismo sviluppato. Sottolineò in particolare il diversissimo rapporto tra lo Stato e la società civile in Oriente e in Occidente. «In Oriente lo Stato era tutto, la società

civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e di casematte» [Gramsci 1930-31/1975, II: 866]. Ovvero in Occidente la società civile, fortemente articolata, «è divenuta una struttura molto complessa e resistente alle “irruzioni” catastrofiche dell'elemento economico immediato (crisi, depressioni ecc.); le superstrutture della società civile sono come il sistema delle trincee nella guerra moderna» [Gramsci 1932-34/1975, III: 1615].

Perciò in Occidente la via al socialismo non poteva che assomigliare a una “guerra di posizione”. Nella quale il movimento dei lavoratori (da Gramsci considerato l'artefice di un nuovo “blocco storico”) estende con pazienza quotidiana la propria area di influenza fino a diventare “forza egemone” nella società civile; una sorta di “lunga marcia” attraverso la società civile e le istituzioni dello Stato mira a cambiarne già nel presente le basi e strutture di classe. Ciò assomigliava molto al discorso di Engels sulla legalità democratica come strada maestra; e soprattutto si trattava di una svolta radicale rispetto al Gramsci del decennio 1917-26.

Nel 1917 gli era parsa ottima cosa che «i fatti» avessero «fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico» [Gramsci 1917/1972², I: 80]. «Il proletariato russo, educato socialisticamente, incomincerà la sua storia dallo stadio massimo di produzione cui è arrivata l'Inghilterra d'oggi [...], incomincerà dal già perfetto altrove, e da questo perfetto riceverà l'impulso a raggiungere quella maturità economica che secondo Marx è condizione necessaria del collettivismo» [ivi: 82]. Era bella favola utopica a confronto dell'impietosa definizione, nei *Quaderni*, della società russa come «società civile primordiale e gelatinosa» [Gramsci 1930-31/1975, II: 866]. A rivelarsi storicamente vera fu la primordialità vischiosa; in essa andando semplicemente a fondo, settant'anni dopo, l'utopia di un proletariato di modernissimo futuro preconizzata nel 1917. Forse non avevano tutti i torti i “canoni del materialismo storico” guardati male dal Gramsci del 1917.

Aveva condiviso anche altri miraggi che circolavano, tra cui l'idea, già criticata da Engels, che ovunque in Europa fosse all'ordine del giorno la "dittatura del proletariato", ricetta universale. Persino nel Labour Party inglese vedeva «un principio che sviluppato dialetticamente e praticamente conduce diritti alla dittatura del proletariato» [Gramsci 1918/1984: 437-38]. E il parlamentarismo andava distrutto perché esclusivamente un cattivo strumento della borghesia. Il compito dell'«avanguardia cosciente del proletariato» è di partecipare alle elezioni per poi «immobilizzare il Parlamento» e mobilitare («fuori e contro il Parlamento», sempre descritto come un'arma della «dittatura borghese») il «sistema dei Consigli», prodromo della dittatura del proletariato [Gramsci 1919/1972², I: 265-66].

L'antiparlamentarismo era diffuso. In Germania Rosa Luxemburg, passata nel corso della guerra dalla Sinistra socialdemocratica agli spartachisti-comunisti, considerava l'Assemblea costituente di Weimar e la costituzione parlamentare repubblicana nemici da abbattere: bisognava essere «per il socialismo o contro il socialismo, ovvero contro l'Assemblea nazionale o a favore di essa, una terza via non esiste» [Luxemburg 1918]. Nel congresso di fondazione del KPD (Partito comunista della Germania) considerò l'ultimo Engels poco meno di un padre del cattivo riformismo per aver definito le rivoluzioni di strada un'illusione: adesso, grazie al cielo, «siamo di nuovo con Marx, sotto la sua bandiera», di nuovo «in mezzo a una rivoluzione di strada», proprio come nel 1848 [Luxemburg 1919/1975: 659, 656]. Tutto per l'appunto finì come nel 1848. Cioè con il tracollo non solo della Sinistra ma globalmente delle istituzioni democratiche, dopo che la polemica di sinistra si era esercitata a indebolirle. In Italia la sconfitta arrivò con il fascismo del 1922, al cui avvento aveva fatto buon gioco l'occupazione operaia delle fabbriche nel 1920, prova generale di una rivoluzione socialista. In Germania il nazismo ci mise un decennio di più, e sarebbe stato evitabile con un popolo addestrato a difendere lo Stato di diritto.

Persino a fascismo ormai insediato, le ricette per liberarsene furono vecchie, dunque controproducenti. Gramsci osservò

nell'agosto 1926 al comitato centrale del Pcd'I che il «passaggio dal fascismo alla dittatura del proletariato» forse non sarebbe stato «immediato» perché preceduto da un qualche «governo di coalizione», ma appunto perciò si doveva predisporre «il maggior numero di condizioni favorevoli» affinché quell'«intermezzo democratico» fosse brevissimo [Gramsci 1926/1972², II: 684-85]. Quale unità antifascista poteva mai crearsi se l'assetto democratico-parlamentare per il dopo-fascismo veniva prospettato soltanto per sopprimerlo il più rapidamente possibile?

L'antinomia e finale incomunicabilità tra socialismo e democrazia fu fatale anche all'austromarxismo, la corrente socialista che nell'Europa tra le due guerre si era pur adoperata di più a sciogliere quel nodo.

Nessuno dei disegni socialisti del 1918 si era avverato nell'Europa centro-occidentale, non importa se di “sinistra” come nel 1919 l'esperimento ungherese e bavarese e nel 1920 l'occupazione torinese delle fabbriche in Italia, o di “destra” come in Germania la strada dei compromessi moderati dell'SPD. Era stato sconfitto pure il tentativo, in Austria, di «una via di mezzo tra due estremi, quello italo-ungherese e quello tedesco», come amaramente constatò Otto Bauer [1934/OBW III: 990] quando, rifugiato in Cecoslovacchia, fece il bilancio dei tragici fatti insurrezionali del febbraio 1934 che stroncarono le sorti del movimento socialista in Austria. Tutti e tre i disegni avevano perseguito un obiettivo comune. Si trattava sempre – come incitava Bauer nell'opuscolo *La lotta per il potere* – di conquistare il «dominio sulla repubblica», sia pure «con la scheda elettorale» [Bauer 1924/OBW II: 960].

Ma poteva creare consensi duraturi un assioma del potere politico come “dominio su” qualche cosa, come una politica che una parte avrebbe esercitato *contro* un'altra parte? Per giunta si trattava di una parte che soltanto *immaginava* di essere maggioritaria. Essa ovunque – dalla Germania dell'insurrezione spartachista-comunista berlinese e della “repubblica dei Consigli” bavarese all'Ungheria di Béla Kun, e dall'Italia dell'occupazione delle fabbriche all'Austria degli esperimenti collettivisti – sovraccaricava di istanze socialiste una società civile la quale nel suo complesso non reggeva quel carico

perché per storia, tradizione e natura sociale delle sue componenti lo sentiva estraneo. Né, per altro verso, esistevano nelle rispettive società civili anticorpi liberal-democratici sufficienti a impedire dittature fasciste. In generale era mancato il tempo storico per produrli; e ai partiti comunisti, poi, parevano da un lato ingredienti superflui essendo lo Stato borghese comunque destinato a crollare, dall'altro dannosi perché avrebbero prolungato la vita a qualcosa che il proletariato doveva abbattere. La teoria della cittadinanza basata su uno Stato di diritto era considerata un'arma ipocrita del dominio di classe della borghesia. Per le dittature di destra fu perciò facile spazzar via, esse, lo Stato di diritto.

I partiti socialisti e comunisti avevano rimosso sia gli ammonimenti e le cautele politiche dell'ultimo Marx, sia soprattutto le intuizioni del tardo Engels sull'impraticabilità del concetto ottocentesco di rivoluzione. Esse riappariranno in altra forma quando il Gramsci dei *Quaderni del carcere* provò strade sue per abbandonare i dogmatismi di sinistra.

Nota bibliografica

Su Engels dopo Marx: Steger/Carver [1999], Arthur [2005]. Su Engels e gli inizi del marxismo: Rigby [1992]. Per un confronto tra Marx ed Engels: Carver [1983], Vollgraf [1991], Kuroda [2000, diversità di Marx ed Engels in economia politica e filosofia], Carver [2003, un'"introduzione" a Engels la quale ne sottolinea l'autonomia da Marx].

Sulla concezione materialistica della storia: Vollgraf/Sperl/Hecker [1995]. Sul contributo di Engels al materialismo storico: Mondolfo [1912/1952].

Sulla teoria del valore in Marx, tra tradizione e innovazione: Heinrich [2006⁴], Hoff [2006, il *Capitale* in ottica nuova]. Un rinnovato interesse per il secondo e terzo libro del *Capitale* si registra in Vollgraf/Sperl/Hecker [1995, su Engels curatore del terzo libro], Arthur/ Reuten [1998], Campbell/Reuten [2002].

Sulla svolta del tardo Engels verso il socialismo democratico: Merker [1998]. Su socialismo e marxismo nella socialdemocrazia tedesca e austriaca dalla morte di Marx alla fine della repubblica di Weimar e dell'Austria repubblicana: Merker [1996].

Su Gramsci: Liguori [1996], Frosini [2003], Liguori/Meta [2005], Santucci [2005], Coutinho [1988/2006].

XII. È possibile un bilancio?

1. *Storicismo materialista*

La concezione marxiana della storia bisognerebbe forse chiamarla storicismo materialista. Così almeno pensava Gramsci nei *Quaderni del carcere*. Usava perifrasi per eludere la censura: «in una espressione molto comune» (intendeva il termine “materialismo storico”) «si è dimenticato che occorreva posare l'accento sul secondo termine “storico” e non sul primo di origine metafisica» [Gramsci 1932-33/1975, II: 1437]. “Materialismo” appartiene alla “metafisica” perché è una categoria filosofica generale astratta mentre le ricerche sulla storia devono essere sempre le più concrete possibili. La «filosofia della praxis» (perifrasi per indicare il pensiero di Marx) gli sembrò perciò anzitutto uno «“storicismo” assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia». Concluse che «in questa linea è da scavare il filone della nuova concezione del mondo» [*ibid.*].

La linea alla quale per formazione e affinità appartiene Marx – originata in Occidente dalla cultura scientifico-critica europea e dallo spirito dell'industrialismo – ebbe a punti alti l'illuminismo nel Settecento e le idee evoluzionistiche nell'Ottocento. Come avveniva in tutto quel filone di pensiero, l'idea di una regolarità e necessità nello sviluppo storico nacque anche a Marx dall'osservazione dei fatti.

Dal protocollo dei fatti le cosiddette scienze umane erano state indotte a ipotizzare forze storiche permanenti, in un senso molto lato “prevedibili”, ma i cui esiti vanno poi nuovamente controllati alla luce dell'esperienza. È un circolo di osservazione-ipotesi-controllo (o di concreto-astratto-concreto) che in linea di principio

ha somiglianze con il metodo delle scienze naturali.

Quando Marx a Parigi nel 1844 acquisì conoscenza della materialità dei fatti economici, essa gli fornì il retroterra della teoria della storia; la cui prima esposizione pubblica si troverà nel 1859 non a caso nella *Prefazione* al primo suo saggio di economia politica. L'aggancio alla "base economica" gli facilitò astrazioni non di onnivalidità generica, bensì correlate a fatti precisi.

Una storia dello storicismo materialista non è stata ancora scritta: nel senso delle ripercussioni e influenze che ha avuto, dei luoghi comuni che vi sono concresciuti, ma anche degli sviluppi in positivo che il lavoro concreto degli storici vi ha apportato. L'aggettivo "materialista" suscitava allarme. Era tradizione antica vedere il rapporto di materia e spirito come un'antitesi tra male e bene, corpo e anima. Quel che è legato alla materia appariva moralmente dubbio, spesso riprovevole. Perciò sembrava buona norma buttare anche il materialismo storico in un unico sacco insieme agli altri "materialismi".

Gli storici tradizionalisti, a cominciare dai cattedratici di fine Ottocento, privilegiavano forze motrici della storia quali la "politica" o in generale le "idee" (o magari le "energie morali" come si amava dire). Lo storicismo materialista venne perciò accusato di economicismo volgare, deterministico, negatore della dimensione "etica" e della "libertà" dello "spirito". Le accuse avevano un risvolto politico.

La teoria materialistica della storia appariva legata a un socialismo che non si appellava al cuore e alla buona volontà (cosa politicamente innocua, perciò tollerabile), ma a leggi della storia che rendevano il capitalismo un fenomeno transitorio. Nei professori di storia l'ostilità accademica si accompagnava alla paura della sovversione; contro i socialisti sovversivi, che per di più si dicevano "scientifici", ogni argomento polemico era buono.

È difficile che oggi uno storico non usi elementi di metodo suggeritigli anche dalla concezione materialistica della storia. Non significa ch'egli sia marxista, li adopera perché servono. Nelle ricerche di storia non si ignora più né la cosiddetta "cultura materiale" – cioè il modo in cui gli uomini vivono e producono, e il

loro costruire i rapporti sociali – né l'influenza di quest'ultimi sul modo di pensare (e indagarla in concreto è appunto uno dei compiti degli storici). Gli storici, spesso, sono “materialisti storici” senza saperlo.

Di problemi aperti resta però un'amplessissima gamma. Al Marx dell'*Ideologia tedesca* l'acculturazione filosofica giovanile aveva consentito di vagliare con attenzione la genesi delle rappresentazioni della coscienza. Poi lo spostamento degli interessi scientifici verso l'economia provocò quella carenza di analisi delle “sovrastrutture” che ebbe a lamentare il tardo Engels.

Sicché lo storicismo materialista, nella sua propria storia, poté riprendere quota soltanto quando – da parte ad esempio degli austromarxisti o di Gramsci – si cominciò a capire che indagare i fatti “sovrastrutturali” era un'assoluta necessità. Nel marxismo tradizionale l'interesse a senso unico per l'economia sfociato spesso in economicismo rese sempre difficile la messa a fuoco di quell'eminente “sovrastruttura” che è la politica.

2. Lavoro salariato

L'orizzonte di Marx era l'industrialismo capitalistico inclusi i molti fenomeni socio-economici di epoche precedenti che in esso avevano trovato il loro esito. Il lavoratore di fabbrica e il capitalista gli fornirono i dati socio-economici su come in regime capitalistico agisce la dinamica del pluslavoro/plusvalore. E intravide la novità nel proletariato, un protagonista di lunga durata.

Che nel processo produttivo vi fossero *pluslavoro* e *plusvalore*, entrambi come elemento dinamico del processo e molla anche del suo allargamento, l'avevano scoperto già i primi economisti dell'età moderna. Quanto più la produzione di merci in seguito si ampliava, tanto più le componenti *pluslavoro* e *plusvalore* crescevano d'importanza perché creavano macronumeri di merci. Da Locke nel *Secondo trattato sul governo*, fino ai fisiocratici e poi ad Adam Smith e a Ricardo, si capì sempre meglio quanto il lavoro applicato a una cosa ne accrescesse il valore.

Quel che restava oscuro era la connessione del pluslavoro/plusvalore con la produzione complessiva, soprattutto di chi esso fosse nella complicata morfologia di un processo lavorativo caratterizzato da funzionamenti collettivi. Finché forza-lavoro produttiva e mezzi di produzione (capitale, materia prima, strumenti) erano nelle mani di uno stesso soggetto che compiva il pluslavoro, a costui appartenevano ovviamente anche il plusvalore e le future destinazioni di esso. Ma chi, in concreto, disponeva del plusvalore quando possessore di forza-lavoro e possessore di mezzi di produzione non coincidevano più? Chi lo aveva prodotto con la forza-lavoro, o chi possedeva il capitale, o chi magari coordinava tecnicamente l'intero processo produttivo, o chi altri ancora?

A Marx l'analisi della produzione capitalistico-industriale aveva mostrato che non la presenza del plusvalore come tale distingueva quel tipo di produzione da altre forme di produzione allargata. Tutte richiedono pluslavoro/plusvalore per funzionare. La peculiarità capitalistica consiste nell'antinomia tra la genesi sociale-collettiva del plusvalore e la sua utilizzazione privata da parte del possessore di capitale, un'antinomia da eliminare perché di ostacolo al progresso della storia umana.

Sulla dimensione dell'ostacolo si può discutere (che se ne discuta è uno dei lasciti specifici delle idee marxiane), ma che esista (e comporti privazioni umane di ampiezza sempre più planetaria) è un dato di fatto. Su come toglierlo (o ridurlo) è stato suggerito di tutto nei tre mezzi secoli trascorsi. Anche ch'esso fosse solo una percezione sbagliata. Ma almeno di ciò la storia ha fornito abbondanti smentite.

Bisogna però saperle leggere. Nel metodo sperimentale si chiamerebbero i "fatti contraddittori". Cioè eventi che, se si ripetono con regolarità, disprovano qualcosa. Ma ogni fatto appartiene a un contesto di fatti. Il quale diventa tanto più parlante quanto più sfaccettata è la sua ampiezza. Togliendo all'oblio ingredienti della storia poco conosciuti, Marx ha tentato d'inserirli in un quadro socio-economico d'insieme. Il quale contribuisce anche a chiarire molti fatti di oggi. A patto che i fatti e i chiarimenti si leggano senza il velo di dogmi e assiomi.

Dal capitalismo inglese di metà Ottocento Marx desunse una figura tipicizzata di operaio salariato. Collegata ad altri dati e figure, gli servì ad analizzare sia il processo produttivo industriale-capitalistico moderno, sia le somiglianze e dissomiglianze di esso rispetto ad altri modi di produzione. L'analisi gli confermò l'intuizione, già degli anni '40, del proletariato nuovo protagonista della storia: nell'articolo su Hegel dei DFJ era l'inatteso redentore dell'umanità, nel *Manifesto* l'attore della rivoluzione sociale universale.

Quel concetto di proletariato rispecchiava con esattezza fenomenologica la realtà ottocentesca. Le difficoltà nascevano con le proiezioni verso il futuro.

Marx le aveva limitate ai paesi di capitalismo sviluppato (Inghilterra e Francia, in prospettiva la Germania). Ma aveva forse il proletariato già in ognuno di quei paesi una medesima maturità sociologica e di coscienza? Altrimenti infatti il compito assegnatogli si sarebbe scontrato con ostacoli enormi (e ciò balenò a Marx nel 1849-50). Nessuna presa del potere sarebbe riuscita al proletariato di nessuno di quei paesi se non incontrava l'immediato sostegno del proletariato di tutti gli altri paesi. Ma era una prospettiva realistica? Forse proprio la consapevolezza delle disuguali maturazioni socio-politiche indusse Marx a procrastinare la redenzione universale a tempi indefiniti.

Il futuro nascondeva anche altre incognite. A protagonista di un futuro riscatto universale veniva elevata una classe sociale in transizione dall'artigianato alla rivoluzione industriale: nel presente perciò rancorosa verso chi l'aveva spossessata dei propri (scarsi) mezzi di produzione e irata/rassegnata verso chi la sfruttava in fabbrica. Ma in futuro? La classe operaia avrebbe avuto una vita lunga, dunque certamente cambiamenti nella sua morfologia sociale (e nelle corrispondenti rappresentazioni della sua coscienza). Avrebbe essa continuato a impersonare precipuamente il lavoro salariato in fabbrica, o intravisto per il proprio lavoro altre modalità? E il lavoro salariato avrebbe conservato – in fabbrica e fuori – le alienazioni impressegli dalla rivoluzione industriale capitalistica? E sarebbe rimasto immutato il tipo di mezzi di produzione che era

stato premessa materiale del capitalismo imprenditoriale nella prima rivoluzione industriale? O non vi sarebbero subentrate tecnologie diverse, e via via più moderne, di una rivoluzione industriale per così dire seconda (elettricità) e terza (elettronica)? E non avrebbero avuto ripercussioni sulla morfologia della forza-lavoro? E dislocazioni mutate della forza-lavoro (in una varietà di reti di piccole e medie imprese e di servizi) non avrebbero anch'esse generato mutamenti nel rapporto tra le classi sociali?

La proiezione del riscatto verso tempi indefiniti esonerava il Marx *scienziato* dall'impegnarsi, impropriamente, in dettagli del futuro. In un certo senso ciò faciliterà la vita ai marxismi dopo Marx. Ognuno di essi postulò che la propria dottrina rispecchiava quel che su classe operaia, sfruttamento capitalistico e rivoluzione liberatrice aveva insegnato Marx. Le analisi socio-economiche e le deduzioni politiche di Marx si riferivano però unicamente alla genesi preottocentesca dell'industrialismo e ai suoi sviluppi ottocenteschi nella sola Europa occidentale. Poiché nulla di dettagliato potevano contenere sul futuro, proprio ciò nei marxismi dogmatici si capovolse nell'assioma dell'onnivalidità metastorica della dottrina marxiana.

Il Marx *scienziato* doveva inevitabilmente demandare a tempi molto lunghi il passaggio al socialismo, in qualunque modo esso avvenisse. Il Marx *impaziente rivoluzionario* scorgeva invece, da metà Ottocento in poi, segni vieppiù ravvicinati dell'imminente grande crollo del capitalismo. Il "crollo" continuerà a circolare tra i marxisti della Seconda Internazionale.

C'è chi ha osservato come già Marx stesso avvertisse, tra la classe operaia come essa era di fatto e le aspettative di cui la si caricava, «una spaccatura superabile solamente con il ricorso a postulati, o a dilazioni verso tempi indefiniti» [Fleischer 1993: 64]. Forse la mancanza di dettagli sul futuro si spiega soprattutto con il fatto che i ritmi degli sviluppi "proletari" inizialmente creduti rapidi scemavano via via e non consentivano più di immaginare che cosa in un futuro così lontano avrebbe fatto chissà quale tipo di "proletariato". Quest'*impasse* sia teorica che pratica spingerà nella Seconda Internazionale Bernstein ad ammonire che «dobbiamo

prendere gli operai per quello che sono» [1899/1974: 262], e neanche per il futuro pretendere da loro «quell'alto livello intellettuale e morale che è il presupposto della istituzione di una società socialista stabile»: insomma «non trasferiamo acriticamente alle masse, ai milioni di individui, cose che valgono per un'*élite*, per un centinaio di migliaia di individui» [ivi: 264].

Ciò non intaccava tuttavia il nucleo dell'analisi economica marxiana. Ovvero la descrizione di come nasce il pluslavoro/plusvalore: la quale infatti si riferiva a ogni tipo di società che avesse un'economia evoluta, non di mero sostentamento bensì di produzione/riproduzione.

Quando gli accadeva di parlare dei criteri di organizzazione della produzione nel socialismo (cfr. *supra*, cap. X, 2 e 3), Marx spiegava che pure in una società socialista è indispensabile il pluslavoro, cioè lavoro al di là delle necessità personali e che si traduce in plusvalore (da usare per bisogni collettivi); e anche in una gestione sociale dell'economia il "salario" come strumento tecnico di retribuzione della forza-lavoro dovrà sopravvivere in qualche forma. Eliminata l'antitesi tra carattere sociale della moderna produzione industriale e appropriazione privata del profitto, dovranno comunque esserci procedimenti di retribuzione della forza-lavoro, indipendentemente da come si vorrà chiamarli.

Oltre alla teoria del pluslavoro/plusvalore, è da tener ferma la diagnosi/prognosi delle crisi economiche. I due punti sono connessi. Se la teoria del pluslavoro/plusvalore dà conto di un fenomeno socio-economico comune a un amplissimo arco di epoche, la genesi e l'evolvere delle crisi cicliche (di sovrapproduzione/recessione e conseguente distruzione di enormi potenzialità umane: cfr. *supra*, cap. X, 2) vengono descritte come puntuale conseguenza dell'antitesi, nell'economia di mercato, tra la produzione moderna a carattere sociale e l'appropriazione privata del profitto.

Sulla periodicità delle crisi e la loro energia distruttiva (sino ai livelli di grandi crisi globali come quelle del 1929 e 2008) bastano i registri dell'esperienza storica. Conferiscono immagini al quadro marxiano della contraddizione tra l'ordinata organizzazione del processo produttivo nella singola fabbrica e l'anarchia del sistema

capitalistico complessivo. Qui la diagnosi e prognosi tentate da Marx hanno incontrato conferme. Tutt'altro discorso sono le indicazioni sulla terapia.

3. *Prassi politica*

La teoria marxiana della storia e le analisi socio-economiche mantengono nuclei funzionali. La dottrina della rivoluzione nel *Manifesto* e in scritti a esso collegati resta invece legata a condizioni storiche particolarissime. Dell'esaurimento di essa si era reso conto già Engels a fine Ottocento.

Sin dagli anni di Bruxelles il paradigma *politico* formulato da Marx per la realizzazione e conservazione dei diritti sociali – ovvero che il proletariato, in veste essenzialmente di classe operaia, avrebbe instaurato un suo potere politico-statuale in preparazione di una società senza classi – era insidiato da contraddizioni confluite poi nelle parti politiche del *Manifesto*.

Le armi *politiche* in cantiere per l'affermazione e difesa dei diritti sociali si indebolirono via via che Marx prese a concepirle *in contrapposizione* a quelle per l'affermazione e difesa dei diritti giusnaturalistici della libertà e uguaglianza, via via che denunciò quest'ultimi come strumenti *soltanto* dell'individualistica libertà e proprietà borghese. Se infatti si ritenevano sia la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 che in generale lo Stato di diritto solamente una maschera giuridica della classe sfruttatrice borghese, di quel giure bisognava sbarazzarsi subito dopo averlo adoperato come utile base tattica per la rivoluzione proletaria.

Che la questione fosse più complessa balenò a fine Ottocento a Engels, critico di quel tipo di ricetta politica perché ammaestrato da esperienze funeste per i socialisti (cfr. *supra*, cap. XI, 4). L'invito engelsiano a consensi di massa finalizzati alla legalità democratica da consolidare e difendere significava semplicemente l'indispensabilità di una riappropriazione/attualizzazione dello Stato di diritto: nessun *diritto sociale* sarebbe stato conquistabile e soprattutto conservabile se non amalgamandolo con la *rete*

complessiva dei diritti prodotti dalla democrazia moderna. Ma riattualizzare lo Stato di diritto (e la sua sfera dei diritti individuali) non funzionava se si teorizzava come connotato *essenziale* dello Stato il suo esser *soltanto* lo strumento giuridico di un dominio classista.

Da un lato al Marx di dopo il 1844-45 la visione strettamente classista dello Stato tolse interesse a un discorso sui diritti individuali; dall'altro l'istanza di partenza, cioè i diritti sociali da attuare, la considerava già risolta automaticamente nel futuro perché li avrebbe realizzati lo Stato "proletario". Palesemente l'interesse per i diritti sociali era maggiore che per quelli individuali. E precisamente qui nascevano le difficoltà.

Cosa succederà infatti nella società senza classi, un ideale pur sempre regolativo anche se collocato in un futuro indeterminato? Scomparse le classi, neanche lo Stato esisterà più. Dovrà tuttavia esserci un insieme di regole da rispettare e far rispettare, tra cui, certo, i diritti sociali. E non forse, nuovamente, anche un complesso di diritti individuali da garantire con pari rigore? A cominciare da quello essenziale della libertà e uguaglianza dell'individuo nel suo partecipare alla gestione della collettività. L'istanza dei diritti individuali di libertà e uguaglianza non è, si vede, eliminabile; ma essa non ricomparve nemmeno riguardo alla società futura.

L'ulteriore contraddizione nel progetto politico riguardava il proletariato. Una missione universale veniva affidata a una classe la cui memoria lavorativa plurisecolare non era affatto universale, era di tutt'altro genere, oltre a intrecciarsi con ovvie tradizioni ideologiche passatiste. La si proiettava verso grandi compiti da assolvere, come unica protagonista salvifica, in un futuro non misurabile e dentro rapporti di forza sociali e politici, nazionali e internazionali assolutamente non calcolabili. Anche da ciò le ricette di prassi politica concreta risultarono fattualmente indebolite.

Neppure l'ultimo Engels risolse il problema. La "lotta principale dei nostri giorni" restava la presa del potere, sia pure tramite il consenso di massa come voleva la svolta verso un socialismo democratico. Esclusa una rivoluzione violenta, di stile classico, era altresì escluso, richiedendosi l'ampio consenso di massa, che unico

artefice fosse il proletariato. Ma, allora, quali forze organizzate l'avrebbero fatta?

Con il consenso di massa – così Engels [1895/1977: 657] – «per la fine del secolo avremo conquistato la maggior parte dei ceti medi della società, dei piccoli borghesi come dei piccoli contadini, e saremo diventati nel paese la forza decisiva, alla quale tutte le altre dovranno inchinarsi, lo vogliano o non lo vogliano». Un decennio dopo, Kautsky constatò non solo il fallimento dell'aspettativa, ma la presenza negli strati intermedi di crescenti ostilità verso «qualsiasi tipo di propaganda socialista» [1909/1974: 142] e «certamente verso il proletariato» [ivi: 168]. Tutti i fattori, diventando essi nuovamente «indeterminati e non calcolabili» [ivi: 172], «ci riserveranno molte sorprese» [ivi: 170].

La prima fu, quasi subito, l'entusiasmo nazionalista per la Grande Guerra anche nella classe operaia; la seconda, successiva, il populismo di destra nelle varianti del fascismo e del nazionalsocialismo alle quali non poca classe lavoratrice partecipò. Nei canali dello sciovinismo e populismo si riversò con facilità il desiderio del proletariato di avere una partecipazione alla ricchezza ch'esso produceva. Ai consensi raggiunti dal fascismo all'epoca della campagna di Etiopia contribuì la generalizzata illusione che, scremando ricchezze in terra coloniale, si entrasse a far parte del ceto dei padroni.

In Occidente una rivoluzione socialista non riuscì né al proletariato postulato da Marx né alle masse progressiste immaginate dal tardo Engels. In Russia ne furono protagonisti propriamente non i proletari, ma i soldati nel contesto della guerra; e né Marx né Engels l'avrebbero chiamata una rivoluzione socialista. La fama di Marx profeta della rivoluzione socialista nacque dal combinarsi di due fattori: la rivoluzione in Occidente che, non avvenuta, era tuttavia ritenuta dai marxisti di sinistra fattibilissima purché non si fosse deviato dal vero Marx, e la rivoluzione in Oriente che non sarebbe dovuta accadere secondo Marx epperò si fece in suo nome.

In favore dell'assunzione di Marx a padre di una dottrina infallibile hanno giocato tre concause: l'esser stato ispiratore della

Prima Internazionale, poi nome postumo di gran parte della Seconda Internazionale, infine l'esser stato dichiarato fonte infallibile da parte dei paesi del cosiddetto "socialismo reale". Dopo il 1917 dalla Russia sovietica (dal 1923 "Unione delle repubbliche socialiste sovietiche"); dopo il 1945 pure nei paesi europei a est della linea Stettino-Trieste (o cosiddetta "cortina di ferro") inclusi nella sfera d'influenza sovietica, nonché in parecchi paesi extraeuropei (Cina di Mao Zedong, Vietnam di Ho Chi Minh, Corea del Nord di Kim Il Sung, Cuba di Fidel Castro per dire i più noti).

Ufficializzare in quei paesi una presunta dottrina marxista compatta rispondeva all'esigenza politico-ideologica di avere antenati illustri. Nei materiali iconografici comparivano allineati, da sinistra a destra, i volti di Marx, Engels, Lenin e Stalin. Talvolta con l'aggiunta di Mao. Che fossero eroi del pensiero e dell'azione uniti da identità di vedute era dal punto di vista scientifico (o anzi da ogni punto di vista) un'assurdità.

Non volendo Marx nessun sistema di dottrine a lui intitolato, nessun suo sistema poteva diventare il garante del "socialismo reale". Bisognava però accreditare l'idea – l'aveva formulata Lenin nei dibattiti di partito del 1908 tra i socialdemocratici russi – che il «criterio della pratica», cioè l'avvenuto tipo di «sviluppo di *tutti* i paesi capitalistici in questi ultimi decenni», ha dimostrato la «verità obiettiva di *tutta* la teoria economica e sociale di Marx in generale, e non dell'una o dell'altra sua parte» [Lenin 1908/1973: 139]. Serviva a rivestire di un manto sacrale qualunque prassi politica adottata in tempi e contesti diversissimi da quelli di Marx.

A Marx risale, nell'epoca in cui trionfò la prima rivoluzione industriale, una dottrina in senso scientifico dei *diritti sociali*. Non legittimandoli con appelli moralistici o assiomi metafisici, ma analizzandone il luogo di genesi e gli sviluppi. Sono diritti che nascono nel momento in cui gli uomini cominciano a produrre in maniera associata. Marx ne è teorico moderno quando da sociologo ed economista riflette sulle formazioni sociali succedutesi nella storia, e concentra poi l'analisi sull'industrialismo capitalistico. È in quei campi che bisogna rileggere Marx per avere un'idea di diritti sociali insediati non sulle nuvole, ma sul terreno dei fatti. Dal campo

sociologico ed economico emerge che quei diritti (come tutti gli altri del resto) non appartengono né alla trascendenza morale o ad altre metafisiche, ma al pragma storico umano.

Il pensiero di Marx nasce nell'area del suo liberalismo radicale giovanile (cfr. *supra*, cap. III). Premuto dalle impazienze di riformatore, lo abbandonò come una fase di transizione da lasciare alle spalle il più presto possibile. Così non vi fu nessuna sua *analisi articolata dello Stato di diritto*, la quale invece sarebbe servita molto per un ancoraggio giuridico anche dei diritti sociali. Più tardi, dal 1896 in poi, spetterà ad esempio ai socialdemocratici tedeschi impegnarsi in battaglie parlamentari affinché il nuovo codice civile da introdurre con validità per tutto il *Reich* istituzionalizzasse precise conquiste sociali dei lavoratori.

Marx riteneva che dentro il quadro di uno Stato borghese tali garanzie giuridiche sarebbero state superflue, essendo imminente la sostituzione di esso con lo Stato proletario (sebbene poi, con l'occhio dello scienziato, dovesse rinviare quel futuro a chissà quando). Di quest'aspettativa ravvicinata vivevano del resto pure i socialisti marxisti impegnati nelle attività giuridico-parlamentari. Kautsky le sosteneva senz'altro, sebbene nel contempo prevedesse che rapidamente, «forse in una generazione», il proletariato avrebbe vinto addirittura la battaglia per niente di meno che «l'organizzazione dell'economia mondiale» [1909/1974: 173]!

Cavalcavano di fantasia a briglia sciolta tanto i socialisti di sinistra, quanto gli antisocialisti della destra reazionaria. A quelli piaceva la visione marxiana di una meta vicinissima che rendeva superflui i “compromessi opportunistici” con il liberalismo (come li chiamavano); gli altri (significativamente in un solo fiato antisocialisti e antiliberali) gridavano che il liberalismo radicale bisognava neutralizzarlo al più presto perché nient'altro esso faceva che generare l'orribile socialismo.

Nota bibliografica

Su come la concezione marxiana della storia si leghi ad altre

aree di ricerca si possono ad es. vedere vari studi sulla periodizzazione delle epoche storiche [Küttler 1976; 1983; AA.VV. 1978]; nonché sulla religione in Marx vista da prospettive socio-etnologiche [ad es. Ling 1980].

Vilar [1978], Rigby [1998²] e Ferraro [1992] tentano un quadro complessivo dello storicismo marxiano; testi di Marx sono utilizzati per una metodologia della ricerca storica in Merker [1974; 1983].

All'area d'incrocio tra Marx economista e Marx teorico del proprio metodo sono dedicati gli studi di Rattansi [1989, il metodo in generale], Carandini [2005, Marx scienziato], Vollgraf [2006c, Marx e le scienze naturali], Kliman [2007, una rivalutazione generale del *Capitale*], Elbe/Reichardt/Wolf [2008, il metodo di Marx in economia politica].

Qualcuna delle riprese d'interesse per temi specifici di filosofia e sociologia collegati con il pensiero di Marx è addirittura "classica": ad es. sul rapporto Marx-Hegel in una prospettiva di metodo e di filosofia della storia [Burns/Fraser 2000]; o sulla critica alla sociologia tradizionale con una lettura di Marx la quale, come in Reichelt [2008], si appoggia al filone della Scuola di Francoforte di Horkheimer e Adorno.

Valutazioni complessive di Marx e della sua ricezione sono, da varie angolature, Fleischer [1993], Freedman [2002, sul peso del marxismo nelle analisi della cultura moderna], Henning [2005, la ricezione filosofico-sociologica di Marx], Macdonald [2006, il marxismo visto come una "tradizione vivente"], Schröter [2006, la presenza di Marx nei media], Goller [2007, la ricezione sia borghese che socialista], McLellan [2007⁴, il marxismo dopo Marx], Screpanti [2007, Marx valutato dalla Sinistra marxista], Elbe [2008, dettagliato sulla ricezione di Marx nella Germania federale dal 1965], Losurdo [2009, ruolo e pensiero di Marx nel Novecento]. In AA.VV. [1983] c'è il tentativo di quindici autori, ognuno specialista in una delle grandi aree del sapere, di chiarire gli stimoli venuti loro da Marx.

Sulla ricezione di Marx e del marxismo in Italia dal 1848 in avanti: Bravo [1992], Gianni [2004].

Appaiono in ripresa anche le "introduzioni" a Marx e al marxismo, sia nuove che come ristampe: Collin [2006], McLellan

[2007⁴], Sieferle [2007], Ternes [2008, molto dettagliata], Petrucciani [2009].

Spesso è presente il quesito – con punto d'avvio magari il *Manifesto*, oppure il centenario della morte di Marx – circa la possibile (e per qualche aspetto doverosa) riattualizzazione di Marx e del marxismo in Europa e fuori d'Europa. Si possono ricordare Corradi [2005] e AA.VV. [2007] circa i marxismi in Italia; Rossiter [1960] e Petrucciani [1992] per l'America; Dow/Lafferty [1998] per l'Australia; García [1999] per l'America Latina; Uchida [2006] per la ricezione in Giappone.

XIII. Gli orologi della storia

1. *Tempo storico e lenti di ingrandimento*

Il sistema economico basato sulla relazione merce-denaro e su una forza-lavoro alimentata da manodopera contadina fuggita alla servitù della gleba si è formato nei borghi europei dal XII secolo. Ma solo con la Rivoluzione francese comincia nell'Europa continentale anche un'affermazione politico-nazionale della borghesia: la quale per raggiungere questa meta aveva dunque impiegato sei secoli. Il proletariato di fabbrica nasce a metà del Settecento con la rivoluzione industriale, ha compiuto nell'anno del *Manifesto* più o meno un secolo, e poco più di mezzo ne è passato dall'inizio di uno stabile potere *politico* dell'assetto borghese.

Proprio mentre il sistema economico-politico borghese si consolidava e allargava, Marx ed Engels scommisero su tempi sempre più ravvicinati di una rivoluzione politico-sociale definitiva che lo avrebbe abbattuto. Nel 1863 bastò una mozione dei deputati liberali in Prussia contro il governo che appoggiava le repressioni zariste in Polonia a far esclamare a Marx che «avremo presto la rivoluzione» (a Engels il 21 febbraio 1868 [OME XLI: 369]). Nel 1866 preconizzavano entrambi la sconfitta prussiana nella guerra contro l'Austria, e la rivoluzione in Germania come conseguenza. Engels nel 1867 ritenne imminente una rivoluzione in Francia. Già nella NYDT del febbraio 1854 aveva profetizzato una rivoluzione che, scaturita da un'«imminente guerra europea» innescata dal conflitto in Crimea, sarebbe apparsa «in scintillante armatura con la spada in pugno, come Minerva dalla testa di Zeus» [Engels 1854/1978: 576]. Marx ed Engels si rincuoravano a vicenda nell'inseguire la fata Morgana del crollo generale del capitalismo.

Ma non aveva Marx ammonito nella *Prefazione a Per la critica* del 1859 che «una formazione sociale non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per la quale essa offra spazio sufficiente» [Marx 1859/1986: 299]? La sua durata non è dunque accorciabile con desideri e auspici. Se il capitalismo non periva, significava – per utilizzare quel Marx – che non erano ancora «maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali» di «nuovi e superiori rapporti di produzione» [*ibid.*].

Era la risposta del Marx scienziato al Marx che vedeva il socialismo imminente grazie alle lenti d'ingrandimento del canocchiale dei desideri. Solo così poté da un lato protocollare correttamente otto secoli di storia del capitalismo, e dall'altro concentrare in un solo secolo e mezzo nascita e sviluppo dei “nuovi e superiori rapporti di produzione” basati sulla forza-lavoro del proletariato associato; e infine immaginare una vittoriosa rivoluzione proletaria generale più o meno per l'alba del Novecento.

Bernstein sicuramente si ricordava della cautela del Marx scienziato quando nel 1898-1900 segnalò i rischi dell'assioma del “crollo”. Le crisi non avevano seppellito il capitalismo. Le sue capacità di adattamento rendevano fuorviante vedere in quelle crisi i prodromi del mitico crollo generale (così Bernstein nell'articolo *Sull'essenza del socialismo* [1899a]). L'idea fissa del «mondo borghese in agonia», dei «segni di morte» in ogni suo atto [Bernstein 1900: 239], porta a pericolose fughe in avanti o ad acquiescenze. Incorrerebbe in una «colossale sconfitta» la socialdemocrazia se volesse «decretare la sparizione del capitalismo» in virtù di presunti responsi della storia [Bernstein 1898: 554], e di questa non accettasse i tempi lunghi.

Ugualmente Labriola: è «la nozione prosaica del processo storico-sociale» [Labriola 1898/1968²: 174] a vietare che il futuro possa «costituire il criterio teorico-pratico di chi deve agire nel presente» [ivi: 271]. Persino se «l'ordine attuale della società civile d'Europa col predominio della classe borghese si perpetuasse ancora per secoli, ciò per nulla contraddirebbe al materialismo storico, perché tale perpetuarsi dimostrerebbe soltanto che la società della concorrenza può vivere ancora» [Labriola 1902/1968²: 335].

La puntualizzazione sulla vitalità del capitalismo (e sui visionari dell'avvenire) stava in appunti per un corso di filosofia della storia all'università di Roma, usciti postumi nel 1906. Se li si fosse conosciuti prima, o Labriola in generale fosse stato conosciuto di più nella socialdemocrazia tedesca, forse insieme alle accuse contro Bernstein nella *Bernstein-Debatte* sarebbe potuta nascere, per analoghi motivi, anche una *Labriola-Debatte*.

Dopo un secolo e mezzo dal ventiquattresimo capitolo del *Capitale* che prevedeva il crollo del capitalismo «con l'ineluttabilità di un processo naturale» [Marx 1867/1989: 826], vediamo un suo allargamento mondiale (con gli esempi nuovi dell'India e soprattutto della Cina). Le ingiustizie del capitalismo siano quante si vuole, le sue crisi e metamorfosi altrettanto numerose, però nel complesso la formazione economico-sociale capitalistica si è allargata.

Il secondo dato di fatto è che nessuna “rivoluzione proletaria”, quale essa fosse, ha intaccato in modo duraturo quell'ampliamento. Il sistema sovietico è imploso insieme alle sue appendici europee ed extraeuropee; quel che in Cina passava per comunismo ha costruito un proprio capitalismo ammantato di paternalismo autoritario e sostenuto dalle secolari tradizioni di una società fortemente gerarchizzata. Oggi, dopo nove secoli dai suoi primordi, la formazione economico-sociale capitalistica ha estensione planetaria.

Di fronte ai fatti va ripristinata un'adeguata rappresentazione dei tempi della storia. Occorre riassetare la percezione della loro durata reale: e ciò per capire che sia le (marxiane) “basi/strutture” che le “sovrastrutture” durano per tempi lunghi, non accorciabili in virtù di desideri. Se l'epoca del capitalismo è ancora in vita, forse è il caso di imparare qualcosa dai motivi della vitalità: anche di capire se essa non contenga elementi trapiantabili, con altri segni, in un programma di socialità postcapitalistica.

2. Quando il passato non passa, perché non passa?

In generale esiste una disparità di tempi tra i cambiamenti

tendenzialmente rapidi dell'economia (la marxiana "struttura") e quelli più lenti delle "sovrastrutture" (o ideologie nel senso di rappresentazioni coscienziali della realtà). In queste la lentezza è fisiologica. L'insieme delle rappresentazioni è un amalgama di idee e convinzioni pluriformi, sedimentato e stratificato lungo epoche plurisecolari, esso assomiglia alle scistosità geologiche. La scarsa attenzione del materialismo storico (almeno fino al tardo Engels) per l'"azione di ritorno" che le "sovrastrutture" esercitano sulla loro base materiale fece percepire poco la riluttanza *soggettiva* ch'esse oppongono al dinamismo *oggettivo* della "struttura". Ne sono esempi tanto le remore del borghese a sciogliersi dalla sudditanza feudale e chiesastica perché la ritiene un valore ancora più o meno metafisico; quanto il lavoratore salariato quando esita a riconoscere che la sudditanza al capitalista non è la sua ineluttabile destinazione "naturale" ma un fenomeno storico transeunte.

La solidità delle realtà socio-politiche è fortemente condizionata dal modo in cui vengono percepite. Nella *Critica al programma di Gotha* Marx aveva sì definito (cfr. *supra*, cap. IX, 3) lo Stato come un ente storico e dunque transeunte, di contro a chi lo considera, metafisicamente, «un ente autonomo che possiede sue proprie *basi spirituali, morali*» [Marx 1875/1966: 969]. Ma dall'orizzonte delle sue argomentazioni restava fuori la psicologia sociale, ovvero che è *nella percezione della gente* che lo Stato con certe sue caratteristiche diventa concreto come ente autonomo, e che tale percezione permea la coscienza socio-politica di intere epoche. Quando però una percezione di tipo *ideologico* – dunque un esito di complicate confluenze tra cause materiali e culturali a livello di coscienza sociale – ha acquistato diffusione capillare, allora essa, proprio perché *ideologia di lunga durata*, esercita fortissime azioni di ritorno sulla morfologia delle istituzioni. Nel caso dello Stato il suo venir percepito come ente metafisico-trascedente ne diventa anche un pilastro materiale-reale, con tutti i guai che ne conseguono.

A seconda dei contesti storici e del tipo di pedagogia politica che vi prevale, le percezioni sociali di massa possono sia muovere verso riforme progressiste (e verso una tutela di quest'ultime), sia, quando la pedagogia politica emancipatoria manca o è debole,

abbarbicarsi all'esistente. Quando le coscienze individuali assorbono uno *humus* storico-sociale e lo traducono in rappresentazioni, sono sempre i contesti (concretamente singoli) in cui l'osmosi avviene a decidere se il risultato, l'ideazione complessiva, va verso la conservazione sociale o l'emancipazione. Vi incide, si capisce, anche tutta l'area delle casualità e imponderabilità a cui aveva rivolto attenzione Gramsci nei *Quaderni del carcere* (cfr. *supra*, cap. XI, 2).

Engels nelle sue lettere sul materialismo storico (cfr. *supra*, cap. XI, 2) lamentava l'insufficiente attenzione rivolta da lui e da Marx all'"azione di ritorno" che le ideologie ("le rappresentazioni ecc.") esercitano sulla realtà socio-politica. Era dunque mancata una vera analisi sia dell'azione *trasformatrice* che le "rappresentazioni ecc." esercitano sull'esistente, sia dell'azione *conservatrice* di cui sono capaci. Restò quindi non chiarito perché certe ideologie *non si esaurissero* come insiemi teorico-pratici (o almeno come componenti di questi insiemi) entro una certa durata di tempo storico, ma *conservassero validità lungo più periodi storici*.

Alla dinamica interna delle formazioni economico-sociali e ai tempi di transizione dall'una all'altra concorrono parecchi fattori. A rallentare il "passare" del passato v'è certo la maggiore lentezza dei mutamenti delle rappresentazioni soggettive rispetto a quelli dell'economia. Ma nel caso del passaggio dal capitalismo a un assetto produttivo postcapitalistico vi sono anche motivi rimarchevolmente strutturali.

Marx era sempre ricorso all'analogia tra la genesi e il consolidamento delle forze produttive borghesi all'interno della società feudale e il nascere e consolidarsi di forze produttive proletarie all'interno della società borghese. I due tipi di forze produttive mostrano però differenze essenziali. All'interno dei rapporti sociali esistenti nel sistema feudale la borghesia subiva la sudditanza giuridico-politica, ma nel contempo il suo sistema produttivo creava enormi ricchezze. Il capitale monetario di famiglie patrizie come i Fugger di Augusta finanziò l'elezione di Carlo V a imperatore e molti atti della sua politica. Il proletariato subisce invece una sudditanza doppia: cioè quella *politica* sia al nuovo sistema istituzionale borghese che alle sopravvivenze giuridiche

feudali, e quella *sociale* (cioè nell'area produttiva) tanto al possessore borghese dei capitali quanto al residuo padronato feudale. La borghesia ha potuto compensare la sudditanza politica con forti iniziative economiche in quanto proprietaria degli strumenti di produzione, la classe dei salariati non ha avuto né ha tale possibilità di gioco. Sicché in qualunque "uscita" dall'assetto capitalistico c'è questa diversità specifica rispetto all'"uscita" dal sistema feudale.

Esistono inoltre componenti di una formazione economico-sociale che la rendono solida perché funzionali non solo a essa, ma anche ad altri assetti sociali. Una componente essenziale è il fenomeno, costante, dell'adeguarsi della coscienza collettiva ai mutamenti che via via succedono nella vita produttiva associata. Gli aggiustamenti conservano funzionalità a lungo perché sono, al modo di sedimenti geologici, il risultato di lunghe evoluzioni della coscienza sociale. Un aggiustamento fu ad esempio l'organizzazione moderna del lavoro come attività di una forza-lavoro consapevolmente associata; in campo politico lo furono le istanze rivoluzionarie borghesi culminate nella formula "libertà, uguaglianza, fraternità" del 1789: dove emergeva un riconoscere vicendevole di uguali diritti a chiunque entrasse in un consorzio democratico. È dunque un insieme di scansioni assai complesso a conferire a una formazione economico-sociale tanto la dinamica interna quanto quella che la spinge verso assetti successivi.

Circa il passaggio dal passato/presente al presente/futuro Marx fa alcune osservazioni. Anzitutto che considerare la società come un soggetto *unico*, cioè senza differenziazioni interne e dunque «in modo speculativo» [Marx 1857/1986: 27], vuol dire non capirne il movimento che è prodotto da fattori storici *molteplici*. Un aspetto del movimento è inoltre che «il paese industrialmente più sviluppato» mostra «a quello meno sviluppato l'immagine del suo avvenire» [Marx 1867/1989: 32]: ovvero nel futuro di ogni paese sta comunque l'industrializzazione (indipendentemente dalla sua connotazione capitalistica o non capitalistica). Infine, «anche quando una società è riuscita a intravedere *la legge di natura del proprio movimento*» – e *Il capitale* mirava a «svelare la legge

economica del movimento della società moderna» – quella società «non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento», ma può «abbreviare e attenuare le doglie del parto» [ivi: 33]. Qualche considerazione è d'obbligo.

3. *Ma il futuro, che cosa ingloba?*

Sull'industrialismo Marx rilevava che «se [...] il modo di produzione capitalistico è un mezzo storico per lo sviluppo della forza produttiva materiale [...], esso è al tempo stesso la costante contraddizione fra questo suo compito storico e i rapporti sociali di produzione corrispondenti» [Marx 1894/1989: 303]. L'esponente privatistico dei rapporti di proprietà ostacola il positivo esponente sociale delle forze di produzione, le tiene in gabbia.

L'industrialismo borghese ha inventato la *forza-lavoro riunita e coordinata di individui formalmente (giuridicamente) liberi*; ne ha svelato la potenzialità produttiva consentita da una combinazione di dirigismo e di autonomie la quale tecnicamente funziona. Un futuro – sappiamo già dall'*Ideologia tedesca* – che rispetto a ciò regredisce, «generalizzerebbe soltanto la miseria» e «tornerebbe per forza tutta la vecchia merda» [Marx/Engels 1846/1972: 34], quella a cui i progetti dei socialisti utopisti immaginavano di sfuggire. Ciò che va tolto è solo la zeppa per cui individui pur fornitori della forza-lavoro e formalmente liberi non possono scrivere il “codice del lavoro”, le regole del processo produttivo.

Per analogia ciò dovrebbe valere anche per le forme *politiche* inventate nell'epoca della borghesia. Hanno in comune con le forze produttive la connotazione sociale o collettiva, nella fattispecie l'essere forme con cui i cittadini si autogovernano. Le forme politico-istituzionali del “terzo stato” sono però inquinate dal vincolo di dover *preliminarmente* accontentare una proprietà privatistica dei mezzi di produzione, senza poter essere rivolte *immediatamente e generalmente* alla gestione comune del corpo sociale. A essa sono adibite solo *dopo* il soddisfacimento di quel vincolo privatistico.

C'è dunque anche qui una contraddizione, come già nel caso dello sviluppo capitalistico delle forze produttive. Alla connotazione *sociale* dello strumento politico fanno da zeppa gli assiomi *privatistici* che nel giusnaturalismo e successivo liberalismo erano stati il cardine assiologico trasferito poi nella prassi statutale. È questa antinomia *interna* del sistema statutale borghese a ostacolare la comprensione di una funzionalità *non borghese* della sovranità popolare, del sistema rappresentativo, dello Stato di diritto, della legalità democratica e così via. Per la sfera economica Marx aveva avvertito che «tutta la difficoltà» [Marx 1894/1989: 963] di capire le categorie del pluslavoro, plusprodotto, plusvalore e salario come funzionali anche in una società socialista di produttori nasceva dalla contraddittorietà di cui sono affette nell'assetto capitalistico.

E se si provasse a uscire dalla difficoltà riconducendo anche la legalità democratica alla sua base generale, cioè alla regola garantista che le decisioni sulla gestione della cosa pubblica siano collettive e le relative esecuzioni sottoposte a controllo sociale? Se la sovranità popolare e la rappresentanza, la legalità democratica e il parlamentarismo li spogliamo del loro carattere storicamente classista-borghese, non abbiamo più queste forme ma semplicemente i loro fondamenti, funzionali a tutti i modi di autogoverno: così come lavoro necessario, pluslavoro e plusvalore, una volta spogliati «del loro specifico carattere capitalistico [...]», sono comuni a tutti i modi di produzione sociale» [ivi: 994]. Liberati dei loro attributi classisti storicamente concresciutivi, quei fondamenti politici ridiventerebbero strumenti di una gestione di massa della cosa pubblica.

Marx l'aveva riconosciuto riguardo alle categorie economiche, mentre circa la futura società comunista dei produttori (cfr. *supra*, cap. X, 4) un discorso giuspolitico non lo fece invece mai. Eppure gli ipotizzati organi di pianificazione, gestione, amministrazione e controllo non avrebbero forse dovuto difendere anche i *diritti* dei produttori associati, tutelarli nell'area sia individuale che sociale? Tanto più che una «cooperazione in qualche modo inevitabilmente eterodiretta» [Fineschi 2006: 106] vi sarà pur sempre in determinati settori e livelli anche del processo produttivo sociale. In ogni tipo di

comunità il lavoro associato contempla una diversità di compiti tra chi esegue e chi dirige, sicché almeno una differenza tecnica tra “governati” e “governanti” (derivata, non foss’altro, che dalla divisione del lavoro) continuerà a esserci anche se la comunità non ha più il nome tradizionale di “Stato”.

E allora, in un quadro comunque di amministrati e amministratori, gli organi gestionali non assolverebbero precisamente uno dei compiti dello Stato di diritto? L’aver identificato lo Stato *soltanto con una* delle funzioni storicamente concresciute gli, cioè con la difesa di interessi di classe, portò in definitiva Marx (ed Engels che sulla comunità del futuro si esprime in modo analogo) a sorvolare sull’altra funzione di esso, quella di statuire norme di convivenza indispensabili a tutti, e condivise: ovvero diritti e doveri.

Se ora un qualsiasi tipo di autorità (quale ne sia il nome) si occupa della sfera dei diritti individuali, questi devono avere garanzia e tutela costituzionale. Sicché l’istanza dei diritti individuali esiste anche in qualunque società definibile come postborghese. Nell’Italia di mezzo secolo addietro, ciò fu avvertito sia dal marxista Della Volpe che dal liberal-democratico Bobbio.

L’uno si appellava a una necessaria «continuità», sia pure su un nuovo piano storico, dello «spirito liberale lockeano e kantiano» (quello della nascita dello Stato di diritto) anche nell’«attuale Stato socialista russo e insomma nella legalità socialista sovietica» [Della Volpe 1964⁴/1973, V: 270]. Finché infatti una società è «organizzata secondo il rapporto governanti-governati», «il principio di un limite del potere dello Stato riguardo alle persone dei cittadini» è «violabile solo a costo di iniquità e sofferenze umane non calcolabili» [ivi: 272]. Il marxista si incontrava con Bobbio quando di costui citava positivamente una pagina di *Politica e cultura* (1955), dove il liberal-democratico diceva che «è molto facile sbarazzarsi del liberalismo se lo si identifica con una teoria e pratica della libertà come potere della borghesia, ma è assai più difficile sbarazzarsene quando lo si considera come la teoria e la pratica dei limiti del potere statale [...] perché la [...] libertà come non-impedimento interessa *tutti* gli uomini» [*ibid.*, cors. di Della Volpe]. Il marxista

riteneva che il «principio etico kantiano dell'“uomo fine e mai mezzo” o strumento» si manifesterebbe nella «renovatio socialista dei diritti subiettivi o libertà civili *ispirati a esso*», ovvero nella «coscienza liberale, tanto profonda quanto originale, della recente storia (socialista)» [ivi: 272-73]. C'era ancora l'illusione che lo Stato sovietico avrebbe potuto avere un'evoluzione siffatta.

L'istanza liberal-democratica dei diritti individuali e di cittadinanza, e quella del movimento operaio per i diritti sociali, costituiscono nei fatti, dalla rivoluzione industriale in poi, un'endiadi nella quale nessuno dei due termini può stare senza l'altro. Oggi nei contesti mutati, ovvero nella globalizzazione planetaria, i moduli di una “lotta di classe” in senso ottonevicesco sono impraticabili. Il crinale tra progressisti e reazionari imposto oggi corre tra chi afferma e sviluppa oppure nega e limita il patrimonio complessivo dei diritti umani.

Ai diritti moderni dell'individuo e alla loro garanzia pubblica Marx fu largamente sensibile negli anni 1842-44 e ancora nel sostegno ai moti del 1848-49. Poi uscirono dall'orizzonte, scomparsi dinanzi alle istanze sociali. E circa la transizione da una forma di società all'altra, egli immaginava che il forcipe che ne abbreviasse il parto fosse essenzialmente una rivoluzione sul modello del giugno parigino del 1848 o della Comune del 1871.

Engels intuì a fine Ottocento che con quel forcipe sarebbe nata solo una creatura di breve vita. L'arma rivoluzionaria bisognava invece trovarla nella battaglia dei diritti, nel costruire e difendere con un movimento di massa la legalità pubblica, cioè uno Stato democratico di diritto dove l'osmosi di diritti sociali e individuali avrebbe sconfitto le classi reazionarie. Significava riscrivere sulla bandiera delle lotte sociali il trionfo “libertà-uguaglianza-fraternità” del 1789, depurato del classismo privatistico ma con, intatta, la mobilitazione intorno ai diritti dell'uomo e del cittadino che aveva conferito forza e persistenza al 1789. L'impazienza che vuol saltare le tappe della storia fa perdere ai lavoratori strumenti politici indispensabili, in primo luogo una mobilitazione sui diritti la quale ricuperi gli elementi tuttora validi del 1789 e in generale del moderno Stato di diritto.

Il futuro, per sua natura, ingloba tutto il passato. Ma non lo *assimila* tutto. Conserva aperte quelle strade che portano a una meta più lontana del loro uso storico immediato. Ad altre mette il cartello di vicoli ciechi. L'ha messo sulla strada chiamata "socialismo reale" e su similari uscite accelerate dal capitalismo. La storia ha fornito parecchie prove che dove per varie ragioni il sistema liberal-democratico dei diritti non si è sedimentato in senso civico comune, ciò si è tradotto in mutilazioni che si aggravano nel tempo. Esse mettono in pericolo tanto i diritti individuali di genesi giusnaturalistica quanto i diritti sociali di origine storicamente socialista. Entrambi nascono infatti dallo stesso tronco, cioè dalle forme moderne della vita associata; ed entrambi hanno legittimazione, adattabilità ed estensibilità solo se risultano funzionali al convivere storico degli individui.

4. Un europeismo di fattezze particolari

In qualche momento Marx avvertì tuttavia senz'altro la portata positiva dei diritti creati dall'epoca borghese. Traspare dalle sue riflessioni sull'espansione coloniale europea e sul futuro delle aree extraeuropee toccate dal colonialismo.

La produzione, accumulazione e riproduzione del capitale sono state inventate nell'Europa occidentale. Dove sono nati pure la statuizione contrattualistica dei diritti e il parlamentarismo. La *Magna Charta Libertatum* del 1215 – quando in cambio dei loro servizi i nobili vollero garantite dal re inglese le "libertà" – è un contratto sui diritti. È anche un lontano germe di parlamentarismo in quanto limitava su scala nazionale il potere regio. Nell'Europa continentale la borghesia urbana faceva intanto prove di un governo rappresentativo a livello comunale. L'Europa diventerà in economia e in politica un luogo di esperimenti per trasformazioni epocali, un "laboratorio per il mondo".

Le riflessioni di Marx rispecchiano questa dinamica reale. La considerava tendenzialmente positiva non solo per l'Europa, ma per la generalità del pianeta. L'avevano suggerito già le idealità

illuministiche espresse alla fine del Settecento da Condorcet e da Kant. Per Condorcet l'espandersi dei principi del 1789 di matrice illuminista avrebbe sostituito oltremare gli sfruttatori delle colonie con «uomini intenti a diffondere tra questi stessi popoli le verità utili alla loro felicità e a illuminarli sui loro interessi così come sui loro diritti» [Condorcet 1795/1974: 190]. Per Kant, nel suo saggio *Per la pace perpetua* (1795), era positivo che le nazioni europee entrassero in relazione con l'oltremare, purché portassero in quelle terre concezioni giuridiche ispirate alla coesistenza pacifica dei popoli e al compito europeo di costruirvi modelli del sapere etico, politico e tecnico moderno.

L'europeismo illuministico era cosmopolitico, aveva come suoi valori non la protezione dei localismi, ma, fuori da microfantasie isolazioniste, l'incontro e l'osmosi di idee, costumi e tradizioni. Marx partecipò a questa linea sin dal *Manifesto* del 1848, quando elogiò il dinamismo borghese europeo che «ha reso cosmopolita la produzione e il consumo di tutti i paesi», ha abbattuto con «i tenui prezzi delle sue merci tutte le muraglie cinesi», «ha reso dipendenti dai popoli civili quelli barbari e semibarbari, i popoli contadini dai popoli borghesi, l'Oriente dall'Occidente» [Marx/Engels 1848/1973: 489-90].

Il dominio britannico in India avrà un esito positivo: assolverà «una doppia missione», l'una distruggitrice, l'altra rigeneratrice: «annientare la vecchia società asiatica e porre le fondamenta materiali della società occidentale in Asia» [Marx 1853/1978: 223]. Quando, «grazie a una combinazione di ferrovie e di navi a vapore», la distanza tra l'Inghilterra e l'India «si ridurrà a otto giorni», allora anche «quella contrada un tempo favolosa entrerà a far parte del mondo occidentale» [ivi: 224]. Perfino alla Russia zarista, in Europa baluardo della reazione, spettava una funzione «veramente progressista nei confronti dell'Oriente» (così Engels a Marx il 23 maggio 1851) perché il domino russo, pur «con tutta la sua brutalità [...], compie opera di civiltà» introducendo «nel mar Nero, nel mar Caspio e nell'Asia centrale, tra baschiri e tartari [...] elementi della civiltà industriale» [OME XXXVIII: 290]. Di fronte a forme socio-economiche tribali, patriarcali, medievali, un'immissione di

imprenditorialità capitalistico-industriale, comunque attuata, è un progresso.

Marx denunciò le ignominie che accompagnavano l'espansionismo coloniale. Nel *Capitale* sottolineò come i «*momenti fondamentali dell'accumulazione originaria*», l'accumulazione di capitale necessaria a mettere in movimento l'industrialismo, fossero costituiti dagli orrori e genocidi compiuti dal sistema coloniale [Marx 1867/1989: 813]; i colonizzatori si vantavano «cinicamente di ogni infamia che fosse un *mezzo per accumulare capitale*», e nel Settecento intere città, come Liverpool, avevano creato con la tratta degli schiavi il loro specifico «metodo di *accumulazione originaria*» [ivi: 822]. Riguardo alle “guerre dell'oppio” degli anni '40 e '50 dell'Ottocento, fatte per costringere l'impero cinese a importare l'oppio coltivato dalla Gran Bretagna in India, Marx – il quale sapeva come l'ideologia abbellisce di lustrini le realtà più crude – mostrò «le flagranti contraddizioni di cui si macchia il governo inglese, col suo cristianesimo ipocrita, con le sue pretese di esportare civiltà» [Marx 1858/1983: 519]. Ma quale sarà il rapporto futuro tra l'Europa e il mondo extraeuropeo scosso dall'invasione occidentale?

In Cina un movimento contadino del 1851 ampliatosi rapidamente a insurrezione contro i feudatari laici manciù e quelli religiosi buddisti fu un effetto della “guerra dell'oppio”. Con essa si era incrinato «il barbarico ed ermetico» isolamento cinese «dal mondo civile», le armi inglesi avevano «spezzato la fede superstiziosa nell'eternità del Celeste Impero» [Marx 1853a/1978: 98], e la dinastia temeva che la presenza degli stranieri avrebbe incentivato «il malcontento che covava in larghi strati cinesi durante la prima metà del secolo» [ivi: 103]. L'interesse maggiore di Marx era comunque per le conseguenze che ciò avrebbe potuto avere in Europa. In seguito ai disordini d'oltremare quei mercati sarebbero stati meno aperti di prima, il che avrebbe innescato le auspiccate crisi economiche in Occidente: «al momento presente la ribellione cinese avrà precisamente quest'effetto sull'Inghilterra» [ivi: 100].

Ma dentro il mondo extraeuropeo, soprattutto asiatico, quali effetti di lunga durata avrebbe avuto il contatto con l'Occidente? Del futuro della Cina uno scritto di Marx del 1850 tracciò un'immagine

assai singolare. Certo, con l'apertura ai mercati occidentali avvenuta nel 1842, «le balle di cotone dei borghesi d'Inghilterra» hanno «spinto l'impero più antico e stabile della terra alla vigilia di un rivolgimento sociale che, in ogni caso, avrà conseguenze importantissime per la civiltà». Alla lunga potrebbe però rivelarsi ancora più importante che «i nostri reazionari europei», cacciati dall'Europa e desiderosi di rifugiarsi in un «baluardo della reazione e del conservatorismo ancestrale» come l'impero cinese, quando arriveranno lì «debbano vedervi scritto: "Republique chinoise. Liberté, Egalité, fraternité"» [Marx/Engels 1850a/1977: 266]. Con le tre parole d'ordine del 1789 Marx dava al mondo extraeuropeo il viatico sicuramente più significativo: ovvero che la prima sua emancipazione consistesse nel raggiungere la modernità democratica borghese.

Su quel che poteva succedere dopo, se poi in quei paesi sarebbe avvenuta o no anche una rivoluzione socialista e in quali forme sarebbe potuta accadere, Marx non si pronunciò mai. Neanche i socialisti cronologicamente ancora vicini alla tradizione marxiana se ne fecero un problema, a cominciare da Engels. In una lettera a Kautsky del 25 luglio 1882 menzionò un futuro in cui «i paesi sottoposti al dominio europeo ma abitati da indigeni» si renderanno indipendenti. Dopo la vittoria del socialismo in Europa e negli Stati Uniti «dovranno esser presi temporaneamente a carico» dal proletariato occidentale «e portati il più rapidamente possibile all'autonomia». Ma poi ogni cosa d'oltremare dovrà «seguire il suo corso». Vi succederà «ogni specie di sconvolgimenti», e non immischiarsi sarà «il meglio, *per noi* che avremo già tanto da fare in casa nostra» [Marx/Engels 1960: 323-24].

Dunque il proletariato europeo e i popoli delle colonie (o ex colonie) non avranno tra loro alcun rapporto organico dopo la vittoria socialista in Occidente. Semmai, col tempo, quei «popoli semicivili» si sarebbero adeguati più o meno bene all'«enorme blocco di forze» (e all'«esempio») dell'Europa e dell'America socialiste, e «non potranno non seguirne la scia – non fosse che sotto la spinta dei bisogni economici» [ivi: 324]. Avrebbero continuato a subordinarsi alla superiorità del modello occidentale

(stavolta socialista).

Questo per dire che nel pensiero di Marx non bisogna cercare più di quanto l'epoca sua ha consentito che vi fosse. Il centro del mondo era l'Occidente e avrebbe continuato a esserlo. Che i centri potessero essere più di uno, e di assai variabile rilevanza, questo era di là da venire. La globalità dei rapporti descritta nel *Manifesto* a proposito della borghesia era una rete tessuta in un solo centro (l'Occidente) e con diramazioni ovunque, non già un insieme di reti tessute in più centri. Il movimento delle merci e dei beni – dietro al quale sta il muoversi degli uomini, dei loro bisogni e progetti, delle loro idee e culture – era unidirezionale, da un solo centro verso le periferie di esso.

Tutto si complica non appena i movimenti provengono da più centri, e non solo perché sulla dinamica delle forze incidono più fattori di casualità. Diventa soprattutto più difficile inventare regole le quali tengano dietro al policentrismo e, forse, riescano a suggerirgli anche ricette politiche. A meno di non concentrarsi sull'opzione pragmatica di agire in ogni contesto sul grande volano dei diritti umani. Significa però muoverlo a ogni livello, dalla società civile fino allo Stato nazionale e alla comunità internazionale.

Quel volano possiede la flessibilità che gli deriva dall'unire istanze umane generali con esigenze storicamente (e localmente) particolari. Delle grandi aree dei diritti, dei diritti umani personali-individuali e dei diritti di cittadinanza (di giustizia sociale e di partecipazione alla vita pubblica), esso tenta di mettere insieme sia le *componenti metastoriche*, cioè l'esser istanze comuni a più epoche, sia i *lati storicamente specifici*, cioè le forme assunte da quei diritti in contesti di certamente diversissime tradizioni, etnie, storie particolari, ma per un altro verso sempre più coinvolti in relazioni globali. Alla tradizione del movimento operaio la battaglia dei diritti non fu affatto estranea. Nella Seconda Internazionale è stata il connotato principale durante il venticinquennio che precedette la Grande Guerra.

La "lotta di classe" – secondo Marx una costante della storia – a ben vedere ha sempre avuto a suo nucleo la lotta per i diritti. La loro rivendicazione è stata il fulcro dove, nel conflitto per liberare forze

produttive umane da rapporti sociali obsoleti, si sono coagulate – per prendere in prestito la terminologia marxiana – le «forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, in una parola le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo» [Marx 1859/1986: 299].

È nella battaglia per i diritti che l'insieme di queste forme cosiddette “ideologiche” diventa politicamente efficace. La “trasformazione del mondo” postulata nel 1845 dall'undicesima *Tesi su Feuerbach* è oggi in prima istanza la battaglia per i diritti individuali/sociali/di cittadinanza da intendere come indivisibile trinomio. Marx non aveva teorizzato questo tipo di battaglia, ma ne aveva magistralmente descritto l'area d'applicazione nell'epoca sua, il tempo dell'industrialismo monocentrico, quello del solo Occidente. Le antinomie ottocentesche di quest'ultimo si sommano oggi a quelle che nella realtà dei fatti e nelle rappresentazioni della coscienza nascono dal globalismo policentrico. La *governance* in (e di) un sistema globale di convivenza può reggere solo se c'è una teoria complessiva di diritti che includano e non escludano, cioè non discriminino. La sfida del nostro secolo – in tutti i suoi versanti, comprese le lotte di classe e i conflitti socio-politici – è esattamente questa.

Nella vita economico-sociale vengono prodotte continue contraddizioni dalle varie forme di creazione del plusvalore. Il quale tuttavia è in ogni tipo di società una necessità generale. Ma deve per forza la generalità, l'universalità, venir contraddetta dalle forme particolari della sua attuazione? Deve perpetuarsi ad esempio il contrasto tra la produzione sociale-collettiva del plusvalore e l'utilizzazione privatistica di esso? Quest'istanza teorico-pratica, certamente non scaduta, viene dal Marx del *Capitale*, e attende risposte che funzionino nella prassi socio-politica.

La dinamica congiunta di universale e particolare si gioca però dentro contesti storici determinati. La scommessa verte su quel che è meglio – o, in subordine, meno nocivo – per il maggior numero di utenti. Dunque su quale somma di diritti optare non già in assoluto, ma pragmaticamente in questo o quel contesto. E non sarebbero allora di proficuo aiuto analisi della storia che non buttino via né il

particolare a favore dell'universale, né questo a favore di quello? In proposito lo storicismo materialista di origine marxiana – nell'ovvio senso di categorie euristiche, vale a dire non assolutizzate – fornisce idee su cui varrebbe la pena di riflettere per pura utilità. Come ingredienti per una “nozione prosaica del processo storico-sociale”, quella che a suo tempo auspicava Labriola.

Nota bibliografica

Sulla plurivocità del concetto di “rivoluzione”: Texier [1998], Le Blanc [2006]. Quanto il connotato di “rivoluzione” possa appartenere anche al riformismo emerge bene dallo studio di Steenson [1991] sui partiti della Seconda Internazionale nel 1884-1914.

Su Della Volpe: AA.VV. [2000, per un quadro generale], Merker [1997, sullo Stato di diritto e la teoria e prassi del socialismo marxista]. Affine a quella di Della Volpe, ma sviluppata in dettagliati confronti giuridici tra liberalismo e socialismo, è l'impostazione di Cerroni [ad es. 1975; 1996; 1998].

Sulle idee di Marx riguardo all'eurocentrismo, e su quelle di chi vi si è richiamato, si può vedere Merker [2006: 228-43].

Sigle di riviste e organizzazioni

ADAV

Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein (Associazione generale degli operai tedeschi, 1863-75)

DDR

Deutsche Demokratische Republik (Repubblica democratica tedesca, 1949-1990)

DFJ

«Deutsch-Französische Jahrbücher» («Annali franco-tedeschi», 1844)

DK

«Der Kampf. Sozialdemokratische Monatsschrift» («La Lotta. Mensile socialdemocratico», 1907-38. Con vari altri sottotitoli durante il trentennio della pubblicazione)

IMES

Internationale Marx-Engels-Stiftung (Fondazione internazionale Marx-Engels, dal 1990 ad Amsterdam)

KPD

Kommunistische Partei Deutschlands (Partito comunista della Germania, fondato nel 1918)

MS

«Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus» («Studi su Marx. Fogli per la teoria e la politica del socialismo scientifico», 1904-24)

NRZ

«Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie» («Nuova Gazzetta renana. Organo della democrazia», 1848-49)

NRZP

«Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue»
(«Nuova Gazzetta renana. Rivista politico-economica», 1850)

NYDT

«New York Daily Tribune» («Tribuna quotidiana di New York»,
1841-1924)

NZ

«Die Neue Zeit. Revue des geistigen und öffentlichen Lebens»
(«L'Epoca Nuova. Rivista della vita spirituale e pubblica», I-VIII,
1883-1890); «Die Neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen
Sozialdemokratie» («L'Epoca Nuova. Settimanale della
Socialdemocrazia tedesca», IX/1-XLI, 1890-1923)

Pcd'I

Partito comunista d'Italia (fondato a Livorno nel 1921)

RZ

«Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe»
(«Gazzetta renana per la politica, il commercio e l'industria», 1°
gennaio 1842-31 marzo 1843)

SAP

Sozialistische Arbeiterpartei (Partito operaio socialista, 1875-90)

SDAP

Sozialdemokratische Arbeiterpartei (Partito operaio
socialdemocratico, 1869-75)

SED

Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (Partito socialista
unificato della Germania, 1946-90)

SM

«Sozialistische Monatshefte. Internationale Revue des
Sozialismus» («Quaderni mensili socialisti. Rivista internazionale
del socialismo», 1897-1933)

SPD

Sozialdemokratische Partei Deutschlands (Partito
socialdemocratico della Germania, dal 1890)

Bibliografia

I numeri tra parentesi angolari alla fine di ciascun lemma bibliografico indicano il capitolo o i capitoli a cui la voce bibliografica afferisce.

AA.VV. 1947: *Karl Marx. Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen*, Berlin/ DDR, Dietz. 1951: ediz. ital. [*Ricordi su Marx*], Roma, Edizioni Rinascita. <1, 10, 11>

AA.VV. 1972: *Histoire générale du socialisme*, a cura di Jacques Droz, Paris, Presses Universitaires de France, 3 voll., 1972-77. 1973: trad. ital. [*Storia del socialismo*] di Gianna Carullo, Roma, Editori Riuniti, 3 voll., 1973-78; I: *Dalle origini al 1875*, pref. di Enzo Santarelli. <7, 8>

AA.VV. 1977: *Theorien des Historischen Materialismus*, a cura di Urs Jaeggi e Axel Honneth, Frankfurt/Main, Suhrkamp. <7>

AA.VV. 1978: *Analisi marxista e società antiche*, a cura di Luigi Capogrossi, Andrea Giardina e Aldo Schiavone, Roma, Editori Riuniti. <12>

AA.VV. 1978-82: *Storia del marxismo*, progetto di Eric J. Hobsbawm, Georges Haupt, Franz Marek, Ernesto Ragionieri, Vittorio Strada, Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 4 voll. [I: *Il marxismo ai tempi di Marx* (1978), II: *Il marxismo nell'età della Seconda internazionale* (1979), III/1: *Il marxismo nell'età della Terza Internazionale. Dalla rivoluzione d'Ottobre alla crisi del '29* (1980), III/2: *Il marxismo nell'età della Terza Internazionale. Dalla crisi del '29 al XX Congresso* (1981), IV: *Il marxismo oggi* (1982)]. <1, 7>

AA.VV. 1983: *Marx, un secolo*, a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <12>

AA.VV. 1990: *Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der "Deutschen Ideologie". Beiträge von Marion Barzen [et alii]*, Trier, Karl-Marx-Haus. <4>

AA.VV. 1998: *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico. Atti del Convegno internazionale di studi, Milano 16-18 novembre 1995*, a cura di Mario Cingoli, Milano, Teti. <11>

AA.VV. 2000: *Galvano Della Volpe. Un altro marxismo*, a cura di Guido Liguori, Roma, Fahrenheit 451. <13>

AA.VV. 2007: *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, a cura di Riccardo Bellofiore, Roma, Manifestolibri. <12>

Adler, Max. 1904: *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, MS, I, 1904: 193 sgg. 1976: ediz. ital. [*Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*] a cura di Roberto Racinaro, Bari, De Donato. <11>

Id. 1907: *Das Formalpsychische im historischen Materialismus*, NZ, XXVI/1, 1907-08: 52 sgg. <11>

Agazzi, Emilio. 1975 (a cura di): *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al "socialismo neokantiano" 1896-1911* [*Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970], intr. di Hans Jörg Sandkühler, Milano, Feltrinelli. <11>

Aiello, Alberto. 1983 (a cura di): *Karl Marx. Biografia per immagini*, pref. di Renato Zangheri, Roma, Editori Riuniti. <6>

Archer, Julian P.W. 1997: *The First International in France 1864-1872. Its origins, theories and impact*, Landham, Md., University Press of America. <8>

Arthur, Christopher John. 2005 (a cura di): *Engels today. A centenary appreciation* (1996), Basingstoke, Macmillan Press. <11>

Arthur, Christopher John / Reuten, Geert. 1998 (a cura di): *The circulation of capital. Essays on volume two of Marx's "Capital"*, New York, St. Martin's Press. <11>

Asmuss, Helmut. 1975: *Die "Rheinische Zeitung" und die Vereinigten Ständischen Ausschüsse in Preussen*, in «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», X: 1135-46. <3>

Bartel, Horst. 1976 (a cura di): *Evolution und Revolution in der*

Weltgeschichte. Ernst Engelberg zum 65. Geburtstag, Berlin, Akademie-Verlag, 2 voll. <7, 12>

Barzen, Marion. 1990 (a cura di): *Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der Deutschen Ideologie*, Trier, Karl-Marx-Haus. <4, 5>

Bauer, Otto. 1907: *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, MS, II, 1907. 1924²: seconda ediz., Wien, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung. 1999: ediz. ital. parziale [con titolo *La questione nazionale*, in luogo di *La questione delle nazionalità e la socialdemocrazia*] a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <11>

Id. 1908: *Bemerkungen zur Nationalitätenfrage*, NZ, XXXVI/1, 1907-8: 792 sgg.; in OBW VII: 938-52. <11>

Id. 1923: *Marx als Mahnung*, DK, XVI, 1908: 81 sgg.; in OBW IX: 45-51. <11>

Id. 1924: *Der Kampf um die Macht*, Wien, Verlag der Organisation Wien der Sozialdemokratischen Partei; in OBW II: 935-66. <11>

Id. 1934: *Der Aufstand der österreichischen Arbeiter. Seine Ursachen und seine Wirkungen*, Prag, Verlag der Deutschen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei in der Tschechoslowakischen Republik; in OBW III: 957-98. <11>

Bebel, August / Bernstein, Eduard. 1913 (a cura di): *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx*, Stuttgart, Dietz, 4 voll. <1>

Beer, Max. 1902: *Imperialistische Politik*, NZ, XX/2, 1902-03: 389 sgg. <11>

Berger, Michael. 2003: *Karl Marx: "Das Kapital". Eine Einführung*, München, Fink. <7>

Berkholz, Stefan. 1990: *Lendenstarker Übervater. Volker Elis Pilgrims psychosexuelle Studie über Karl Marx*, «Die Zeit», 9 nov., n. 46. <1>

Berlin, Isaiah. 1996⁴: *Karl Marx. His life and environment* (1939), pref. di Alan Ryan, New York, Oxford University Press. 2004: trad. ital. [*Karl Marx*] di Paolo Vittorelli, intr. di Bruno Bongiovanni, Milano, Sansoni. <1>

Bernstein, Eduard. 1898: *Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft*, II: *Die Zusammenbruchstheorie und die Kolonialpolitik*, NZ, XVI/1, 1897-98: 548 sgg. <13>

Id. 1899: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, Dietz. 1974: trad. ital. [*I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*] di Enzo Grillo, intr. di Lucio Colletti, Roma-Bari, Laterza. <11, 12>

Id. 1899a: *Vom Wesen des Sozialismus*, «Vorwärts!», 3 sett. 1899: <13>

Id. 1900: *Sozialdemokratie und Imperialismus*, SM, IV: 238 sgg. <13>

Blackledge, Paul. 2006: *Reflections on the Marxist theory of history*, Manchester, Manchester University Press. <7>

Blumenberg, Werner. 1966⁴: *Karl Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt* (1962), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag. <1, 3>

Botzenhart, Manfred. 1997: *Reform, Restauration, Krise. Deutschland 1789-1847*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <3>

Bouvier, Beatrix Wrede. 1982: *Französische Revolution und deutsche Arbeiterbewegung. Die Rezeption des revolutionären Frankreich in der deutschen sozialistischen Arbeiterbewegung von den 1830er Jahren bis 1905*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft. <9>

Bravo, Gian Mario. 1973 (a cura di): *Il Manifesto e i suoi interpreti*, Roma, Editori Riuniti. <6>

Id. 1978: *La prima Internazionale. Storia documentaria*, Roma, Editori Riuniti, 2 voll. <8>

Id. 1979: *Marx e la prima Internazionale*, Roma-Bari, Laterza. <8>

Id. 1986: *Friedrich Engels*, Milano, Franco Angeli. <1>

Id. 1992: *Marx ed Engels in Italia. La fortuna, gli scritti, le relazioni, le polemiche*, Roma, Editori Riuniti. <12>

Id. 2001 (a cura di): *Annali franco-tedeschi. 1. e 2. fascicolo*, ediz. critica e intr. di Gian Mario Bravo, trad. ital. di Anna Pegoraro Chiaroni e Raniero Panzieri, Bolsena, Massari (rist. dell'ediz. Milano, Edizioni del Gallo, 1965). <4>

Breckman, Warren. 1999: *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory. Dethroning the self*, Cambridge, Cambridge University Press. <3>

Briggs, Asa. 1982: *Marx in London. An illustrated guide*, London, British Broadcasting Corporation. 1982: trad. ital. [*Marx a Londra. La vita quotidiana negli anni d'esilio. Con un'appendice di lettere di Karl Marx, Friedrich Engels e Jenny von Westphalen*] di Giuseppe Garritano, Roma, Editori Riuniti. <6>

Brose, Eric Dorn. 2006²: *Technology and science in the industrializing nations, 1500-1914* (1998), Amherst, N.Y., Humanity Books. <7>

Brown, Richard. 1992: *Economics revolutions in Britain 1750-1850. Prometheus unbound?*, Cambridge, Cambridge University Press. <7>

Bruhat, Jean. 1973: *Il posto del "Capitale" nella storia del socialismo*, in AA.VV. 1972/1973, I: 679-711. <7, 8>

Id. 1973a: *Il socialismo francese dal 1848 al 1871*, in AA.VV. 1972/1973, I: 594-634. <9>

Bruhat, Jean / Dautry, Jean / Tersen, Émile. 1970: *La Commune de 1871*, Paris, Éditions sociales. 1971: ediz. ital. [*La Comune del 1871*] a cura di Ovidio Martini, Roma, Editori Riuniti. <9>

Burns, Tony / Fraser, Ian. 2000 (a cura di): *The Hegel-Marx connection*, New York, St. Martin's Press. <12>

Cafiero, Carlo. 1996: *Il "Capitale" di Karl Marx. Compendio di Carlo Cafiero*, presentaz. di Rossano Pisano, Roma, Editori Riuniti. <7>

Campbell, Martha / Reuten, Geert. 2002 (a cura di): *The culmination of capital. Essays on volume three of Marx's "Capital"*, New York, Palgrave. <11>

Carandini, Andrea. 1979: *L'anatomia della scimmia. La formazione economica della società prima del capitale. Con un commento alle forme che precedono la produzione capitalistica dai "Grundrisse" di Marx*, Torino, Einaudi. <7>

Carandini, Guido. 2005: *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, pref. di Giorgio Ruffolo, Roma-Bari, Laterza. <12>

Carr, Edward H. 1934: *Karl Marx, a study in fanaticism*, London,

Dent & Sons. <1>

Carver, Terrell. 1983: *Marx and Engels. The intellectual relationship*, Brighton, Wheatsheaf Book. <11>

Id. 1989: *Friedrich Engels. His life and thought*, London, Macmillan. <1>

Id. 2003: *Engels. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press. <11>

Cerroni, Umberto. 1975: *Marx e il diritto moderno*, Roma, Editori Riuniti. <13>

Id. 1996: *Regole e valori nella democrazia. Stato di diritto, Stato sociale, Stato di cultura*, Roma, Editori Riuniti. <13>

Id. 1998: *Lo Stato democratico di diritto. Modernità e politica*, Roma, Philos. <13>

Cohen, Gerald A. 2000: *Karl Marx's theory of history. A defense* (1978), ediz. ampliata, Oxford, Clarendon Press. <7>

Collin, Denis. 2006: *Comprendre Marx*, Paris, Colin. <12>

Collins, Henri / Abramsky, Chimen. 1965: *Karl Marx and the British labour movement. Years of the 1. International*, London, Macmillan. <8>

Condorcet, Marie Jean Antoine de. 1795: *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, Paris, Agasse. 1974: ediz. ital. [Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano] a cura di Guido Calvi, Roma, Editori Riuniti. <13>

Cornu, Auguste. 1955: *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre, I: Les années d'enfance et de jeunesse, la gauche hegelienne. 1818/1820-1844*, Paris, Presses Universitaires de France. <2>

Id. 1958: *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre, II: Du libéralisme démocratique au communisme, la "Gazette Rhénane", les "Annales franco-allemandes". 1842-1844*, Paris, Presses Universitaires de France. 1971³: trad. ital. [Marx ed Engels dal liberalismo al comunismo (1962)] di Francesco Cagnetti e Mazzino Montinari, Milano, Feltrinelli. <3>

Id. 1962: *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre, III: Marx à Paris*, Paris, Presses Universitaires de France. <4>

Id. 1970: *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*,

IV: *La formation du materialisme historique (1845-1846)*, Paris, Presses Universitaires de France. <5>

Corradi, Cristina. 2005: *Storia dei marxismi in Italia*, Roma, Manifestolibri. <12>

Coutinho, Carlos Nelson. 1988: *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento politico*, Rio de Janeiro, Campus. 2006: trad. ital. [*Il pensiero politico di Gramsci*] di Ambra Pelliccia, Milano, Unicopli. <11>

Dahmer, Helmut. 1994: *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*, Frankfurt/Main, Suhrkamp. <1>

Della Volpe, Galvano. 1947: *Studi sulla dialettica mistificata*, I: *Marx e lo Stato moderno rappresentativo*, Bologna, Upeb; in Id. 1973, IV: 144-212. <3>

Id. 1950: *Logica come scienza positiva*, Messina, D'Anna; in Id. 1973, IV: 281-513. <3>

Id. 1964⁴: *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica* (1957), Roma, Editori Riuniti; in Id. 1973, V: 191-380. <13>

Id. 1973: *Opere*, a cura di Ignazio Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 6 voll. <3, 13>

Id. 1997: *Rousseau e altri saggi di critica materialistica*, pref. di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <13>

Dewey, John. 1938: *Logic, the theory of inquiry*, New York, Holt & Co. <1>

Dittmar, Gérald. 2008: *Histoire de la Commune de Paris de 1871*, Paris, Éditions Dittmar. <9>

Dobb, Maurice. 1978: *La critica dell'economia politica*, in AA.VV. 1978-82, I: 91-117. <7>

Döhl, Wilhelm. 1931: *Die deutsche Nationalversammlung von 1848 im Spiegel der "Neuen Rheinischen Zeitung"*, Dillingen/Donau, Schwäbische Verlagsdruckerei. <6>

Dow, Geoff / Lafferty, George. 1998 (a cura di): *Everlasting uncertainty. Interrogating the communist Manifesto 1848-1998*, Annandale, NSW, Pluto Press. <12>

Dowd, Douglas. 2002 (a cura di): *Understanding capitalism. Critical analysis from Karl Marx to Amartya Sen*, London-Sterling Va., Pluto Press. <7>

Draper, Hal. 1985: *The Marx-Engels chronicle. A day-by-day chronology of Marx's and Engel's life and activity*, New York, Schocken Books. <1>

Eifler, Rudolf. 1977: *Vorkapitalistische Klassengesellschaft und aufsteigende Folge von Gesellschaftsformationen im Werk von Karl Marx*, in AA.VV. 1977: 119-44. <7>

Elbe, Ingo. 2008: *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin, Akademie-Verlag. <12>

Elbe, Ingo / Reichardt, Tobias / Wolf, Dieter. 2008: *Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung. Beiträge zur "Kapital"-Diskussion*, Hamburg, Argument-Verlag. <12>

Elmir, François. 2005: *Éducation ouvrière dans la Première Internationale (1864-1870)*, Paris, Éditions Siress. <8>

Engels, Friedrich. 1842 (anonimo, in collaborazione con Edgar Bauer): *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens*, Neumünster bei Zürich. 1975: trad. ital. [*La Bibbia insolentemente minacciata eppure meravigliosamente liberata. Ovvero: Il trionfo della fede*] di Fausto Codino, in OME II (Friedrich Engels 1838-1842): 310-43. <2, 4>

Id. 1844: *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, DFJ, fasc. 1-2, Paris. 1976: ediz. ital. [*Lineamenti di una critica dell'economia politica*] in OME III (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere 1843-1844*, a cura di Nicolao Merker): 454-81. <4>

Id. 1847: *Grundsätze des Kommunismus*. 1973: ediz. ital. [*Principi del comunismo*] in OME VI (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere ottobre 1845-marzo 1848*, a cura di Fausto Codino): 360-77. <6>

Id. 1851: *Revolution and counterrevolution in Germany*, NYDT, ott.-nov. 1851, febr.-ott. 1852. 1982: ediz. ital. [*Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*] in OME XI (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere agosto 1851-marzo 1843*, a cura di Gian Mario Bravo): 3-102. <6>

Id. 1854: *The European war*, NYDT, 2 febr. 1854. 1978: ediz. ital. [*La guerra europea*] in OME XII (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere marzo 1853-febbraio 1854*, a cura di Fausto Codino): 570-76. <13>

Id. 1878: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*.

Philosophie. Politische Ökonomie. Sozialismus, Leipzig, Genossenschafts-Bücherei. 1974: ediz. ital. [*Anti-Dühring*] in OME XXV (Karl Marx / Friedrich Engels, *Anti-Dühring – Dialettica della natura*, a cura di Fausto Codino): 1-314. <10>

Id. 1884: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. In Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*, Hottingen-Zürich, Schweizerische Genossenschaftsdruckerei. 2005⁶: ediz. ital. [*L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan (1963)*] a cura di Fausto Codino, Roma, Editori Riuniti. <10, 11>

Id. 1885: *Zur Geschichte des "Bundes der Kommunisten"*, «Der Sozialdemokrat», Zürich, nov. 1885. 1966: ediz. ital. [*Per la storia della "Lega dei comunisti"*] in OS: 1077-99. <4, 5, 6>

Id. 1888: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, Dietz. 1985: trad. ital. [*Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*] di Palmiro Togliatti, premessa di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <4, 5, 11>

Id. 1892: *Socialism utopian and scientific... with a special introduction by the author*, trad. di Edward Aveling, London, Allen & Unwin. 1970: ediz. ital. [*L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*] a cura di Giuseppe Prestipino, Roma, Editori Riuniti. <11>

Id. 1895: *Einleitung zum Neudruck von Marx' "Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850"*, NZ, XIII/2: 5 sgg., 36 sgg. 1977: ediz. ital. [*Introduzione a "Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850" di Karl Marx*] in OME X (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere settembre 1849-giugno 1851*, a cura di Alberto Aiello): 641-60. <11, 12>

Esser, Josef. 1975: *Einführung in die materialistische Staatsanalyse*, Frankfurt/Main, Campus. <9>

Ferraro, Joseph. 1992: *Freedom and determination in history according to Marx and Engels*, intr. di John Bellamy Foster, New York, Monthly Review Press. <7, 12>

Feuerbach, Ludwig. 1841: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Wigand. 1976: trad. ital. parziale [*L'essenza del cristianesimo*] a cura di Claudio Cesa; in Id. 1976: 97-161. <4>

Id. 1976: *Scritti filosofici*, a cura di Claudio Cesa, Roma-Bari,

Laterza. <4>

Fineschi, Roberto. 2001: *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del "Capitale"*, Napoli, La città del sole. <7>

Id. 2006: *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Roma, Carocci. <12>

Id. 2008: *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA 2)*, Roma, Carocci. <1>

Fleischer, Helmut. 1993: *Epochenphänomen Marxismus*, Frankfurt/Main, Materialis-Verlag. <12>

Freedman, Carl Howard. 2002: *The incomplete projects: marxism, modernity, and the politics of culture*, Middletown, Conn., Wesleyan University Press. <12>

Friedenthal, Richard. 1981: *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit*, München, Piper. <1>

Frosini, Fabio. 2003: *Gramsci e la filosofia. Saggio sui "Quaderni del carcere"*, Roma, Carocci. <11>

García, Alvaro. 1999: *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto comunista*, La Paz, Bolivia, Muela del Diablo Editores. <12>

Gargano, Antonio. 2003: *Bruno Bauer*, Napoli, La città del sole. <4>

Gemkow, Heinrich. 1967: *Karl Marx. Eine Biographie*, Berlin/DDR, Dietz. <1>

Gianni, Emilio. 2004: *Diffusione, popolarizzazione e volgarizzazione del marxismo in Italia. Scritti di Marx ed Engels pubblicati in italiano dal 1848 al 1926*, Milano, Pantarei. <12>

Gielkens, Jan. 1999: *Karl Marx und seine niederländischen Verwandten. Eine kommentierte Quellenedition*, Trier, Karl-Marx-Haus. <2>

Goller, Peter. 2007: *Marx und Engels in der bürgerlichen Ideologie und in der sozialistischen Theorie. Gesammelte Studien*, Wien, Alfred-Klahr-Gesellschaft (Eigenverlag). <12>

Gramsci, Antonio. 1917: *La rivoluzione contro il "Capitale"*, «Avanti!», ediz. milanese, 24 nov. 1917; in Gramsci 1972², I: 80-83. <11>

Id. 1918: *La prossima lotta*, «Avanti!», ediz. piemontese, 12 dic. 1918; in Gramsci 1984: 437-39. <11>

Id. 1919: *I rivoluzionari e le elezioni*, «L'Ordine Nuovo», 15 nov. 1919; in Gramsci 1972², I: 264-66. <11>

Id. 1926: *Un esame della situazione italiana*; in Gramsci 1972², II: 677-85. <11>

Id. 1930-31: [*Appunti di filosofia II e Miscellanea*], in Gramsci 1975, II: 849-932. <11>

Id. 1932-33: [*Introduzione allo studio della filosofia*], in Gramsci 1975, II: 1363-1509. <11, 12>

Id. 1932-34: [*Noterelle sulla politica del Machiavelli*], in Gramsci 1975, III: 1553-1652. <11>

Id. 1932-35: [*La filosofia di Benedetto Croce*], in Gramsci 1975, II: 1205-1362. <11>

Id. 1972²: *Scritti politici* (1967), a cura di Paolo Spriano, pref. di Enrico Berlinguer, Roma, L'Unità-Editori Riuniti, 2 voll. <11>

Id. 1975: *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 4 voll. <11, 12>

Id. 1984: *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di Sergio Caprioglio, Torino, Einaudi. <11>

Grandjonc, Jacques. 1970: *La presse de l'émigration allemande en France (1795-1848) et en Europe (1830-1848)*, in «Archiv für Sozialgeschichte», X: 96-152. <4>

Id. 1972: *État sommaire des dépôts d'archives françaises sur le mouvement ouvrier et les émigrés allemands de 1830 à 1851/52*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft. <4>

Id. 1974: *Marx et les communistes allemands à Paris. 1844: contribution à l'étude de la naissance du marxisme*, Paris, Maspero. <4>

Gray, John. 1996: *Post-liberalism. Studies in political thought*, London, Routledge. <9>

Green, John. 2008: *Engels. A revolutionary life. A biography of Friedrich Engels*, London, Artery Publications. <1>

Habermas, Jürgen. 1995⁶: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976), Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1979: trad. ital.

[*Per la ricostruzione del materialismo storico*] di Furio Cerutti, Milano, Etas Libri. <7>

Harstick, Hans-Peter. 1999: *Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engels. Annotiertes Verzeichnis des ermittelten Bestandes*, Berlin, Dietz. <1>

Haug, Wolfgang Fritz. 1985³: *Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"* (1974), Hamburg, Argument-Verlag. <7>

Id. 2006: *Neue Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"*, Hamburg, Argument-Verlag. <7>

Hautmann, Hans. 2001: *Karl Marx-Friedrich Engels. Ein vademecum über ihr Leben und Werk*, Wien, Alfred-Klahr-Gesellschaft. <1>

Heine, Heinrich. 1840: *Ludwig Börne. Eine Denkschrift*, Hamburg, Hoffmann und Campe. 1888: *Heinrich Heines sämtliche Werke*, intr. biografica di Reinhold Ortman, Berlin, Weichert, VII: 103-216. <4>

Heinrich, Michael. 2004: *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling-Verlag. <7>

Id. 2006⁴: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Revolution* (1991), Münster, Westfälisches Dampfboot. <7, 11>

Id. 2008: *Wie das Marxsche "Kapital" lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang von "Das Kapital"*, Stuttgart, Schmetterling Verlag. <7>

Henderson, William Otto. 1976: *The life of Friedrich Engels*, London, Cass, 2 voll. <1>

Henning, Christoph. 2005: *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld, Transcript-Verlag. <12>

Hess, Moses. 1845: *Über das Geldwesen*, "Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform, I, 1845: 1-34; in Id. 1961: 331-45. <4>

Id. 1959: *Briefwechsel*, a cura di Edmund Silberner, 'S-Gravenhage, Mouton & Co. <5>

Id. 1961: *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl*, a cura di Auguste Cornu e Wolfgang Mönke,

Berlin/DDR, Akademie-Verlag. <4>

Hildebrandt, Gunther. 1975 (a cura di): *125 Jahre Kommunistisches Manifest und bürgerlich-demokratische Revolution 1848/49. Referate und Diskussionsbeiträge*, Glashütten i. Taunus, Auvermann. <6>

Hilferding, Rudolf. 1910: *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, MS, III, 1910, Wien, Wiener Volksbuchhandlung. 1961: trad. ital. [*Il capitale finanziario*] di Vittorio Sermonti e Saverio Vertone, intr. di Giulio Pietranera, Milano, Feltrinelli. <11>

Hirsch, Helmut. 1993¹⁰: *Friedrich Engels in Selbstdarstellungen und Bilddokumenten* (1968), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag. <1>

Hobson, John Atkinson. 1894: *The evolution of modern capitalism. A study of machine production*, London, The Walter Scott Publ. Co. <11>

Id. 1902: *Imperialism. A study*, London, Nisbet & Co. 1948: nuova ediz., London, Allen & Unwin. 1973: ediz. ital. [*L'imperialismo*] a cura di Luca Meldolesi, Milano, Istituto Editoriale Internazionale. <11>

Hodges, Donald Clark. 1999: *The literate communist. 150 years of the Communist manifesto*, New York-Bern-Paris, Lang. <6>

Hoff, Jan. 2006 (a cura di): *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster, Westfälisches Dampfboot. <11>

Horn, Jeff. 2007: *The industrial revolution*, Westport, Conn., Greenwood Press. <7>

Iber, Christian. 2005: *Grundzüge der Marxschen Kapitalismustheorie*, Berlin, Parerga-Verlag. <7>

IMES. 1993: *Editionsrichtlinien der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA): Karl Marx – Friedrich Engels, Gesamtausgabe*, a cura della "Internationale Marx-Engels-Stiftung", Berlin, Dietz. <1>

Kapp, Yvonne. 1972: *Eleanor Marx, I: Family life (1855-1883)*, London, Lawrence & Wishart. 1977: trad. ital. [*Eleanor Marx, I: Vita familiare (1855-1883)*] di Gabriella Zangrandi, Torino, Einaudi. <1>

Katz, Henryk. 1992: *The emancipation of labor. A history of the first International*, New York, Greenwood Press. <8>

Kautsky, Karl. 1905: *Prefazione* [III-XIV] a Wurm 1905. <11>

Id. 1909: *Der Weg zur Macht. Politische Betrachtungen über das Hineinwachsen in die Revolution*, Berlin, Buchhandlung Vorwärts.
1974: trad. ital. [*La via al potere. Considerazioni politiche sulla maturazione della rivoluzione*] di Andrea Panaccione, Roma-Bari, Laterza. <12>

Khella, Karam. 1995-97: *Karl Marx. Leben und Werk*, Hamburg, Theorie & Praxis Verlag, I: *Mythos Marx. Eine Geschichts- und Theorierevision* (1995); II: *Die erfundene Realität. Die marxistische Wirtschaftstheorie. Kritik der Kritik der politischen Ökonomie* (1997). <1>

King, Steven / Timmins, Geoffrey. 2004³: *Making sense of the industrial revolution* (2001), Manchester, Manchester University Press. <7>

Kliman, Andrew. 2007: *Reclaiming Marx's "Capital". A refutation of the myth of inconsistency*, Lanham, Md., Lexington Books. <12>

Klutentreter, Wilhelm. 1966-67: *Die "Rheinische Zeitung" von 1842/43*, I: *Die "Rheinische Zeitung" von 1842/43 in der politischen und geistigen Bewegung des Vormärz* (1966); II: *Dokumente* (1967), Dortmund, Institut für Zeitungsforschung. <3>

Kostede, Norbert. 1980: *Staat und Demokratie. Studien zur politischen Theorie des Marxismus*, Darmstadt, Luchterhand. <9>

Krader, Lawrence. 1978: *Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnologico*, in AA.VV. 1978-82, I: 211-44. <7>

Kriegel, Annie. 1973: *L'Associazione internazionale degli operai (1864-1876)*, in AA.VV. 1972/1973, I: 712-48. <8>

Künzli, Arnold. 1966: *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien, Europa-Verlag. <1>

Kuroda, Kan'ichi. 2000: *Engels' political economy. On the difference in philosophy between Karl Marx and Friedrich Engels*, Tokyo, Akame Books. <11>

Küttler, Wolfgang. 1976: *Inhaltsbestimmung und Periodisierung von Gesellschaftsformationen in Marx's Briefentwürfen an Vera Zasulic' (1881)*; in Bartel 1976, I: 217-46. <7, 12>

Id. 1983: *Das geschichtswissenschaftliche Erbe von Karl Marx*,

Vaduz, Topos-Verlag / Berlin/DDR, Akademie-Verlag. <12>

Labriola, Antonio. 1895: *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, Roma, Loescher; in Labriola 1968²: 11-71. <6, 11>

Id. 1896: *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, Roma, Loescher; in Labriola 1968²: 73-167. <11>

Id. 1898: *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Roma, Loescher; in Labriola 1968²: 169-279. <11, 13>

Id. 1902: *Storia, filosofia della storia, sociologia e materialismo storico* (1902-03, pubbl. in *Scritti vari di filosofia e politica*, a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza 1906: 229-54); ora in Labriola 1968²: 320-40. <13>

Id. 1949: *Lettere a Engels*, Roma, Edizioni Rinascita. <11>

Id. 1968²: *Saggi sul materialismo storico* (1964), a cura di Valentino Gerratana e Augusto Guerra, Roma, Editori Riuniti. <6, 11, 13>

Langkau, Götz / Pelger, Hans. 2003: *Studien zur "Rheinischen Zeitung" und zu ihrer Forderung nach Handelsfreiheit und Grundrechten im Deutschen Bund*, Trier, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus. <3>

Larguier, Gilbert / Quaretti, Jérôme. 2000 (a cura di): *La Commune de 1871. Utopie ou modernité?*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan. <9>

Le Blanc, Paul. 2006: *Marx, Lenin and the revolutionary experience. Studies of communism and radicalism in the age of globalization*, intr. di Dennis Brutus, London-New York, Routledge. <13>

Lejeune, Paule. 2002: *La Commune de Paris au jour le jour. 18 mars-28 mai 1871*, Paris, L'Harmattan. <9>

Lenin, Vladimir Il'ic'. 1908: *Materializm i empiriokritizism* (ediz. 1909). 1973: trad. ital. [*Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*] di Felice Platone, pref. di Luciano Gruppi, Roma, Editori Riuniti. <12>

Le Quillec, Robert. 1997: *La Commune de Paris. Bibliographie critique 1871-1997*, pref. di Alain Dalotel, Paris, La Boutique de l'histoire Éditions. <9>

Liebknecht, Wilhelm. 1896: *Karl Marx zum Gedächtnis. Ein*

Lebensabriss und Erinnerungen, Nürnberg, Wörlein. 1951: trad. parziale in AA.VV. 1947/1951: 64-102. <1>

Liguori, Guido. 1996: *Gramsci conteso. Storia di un dibattito (1922-1996)*, Roma, Editori Riuniti. <11>

Liguori, Guido / Meta, Chiara. 2005: *Gramsci. Guida alla lettura*, Milano, Unicopli. <11>

Ling, Trevor. 1980: *Karl Marx and religion. In Europe and India*, London, Macmillan. <12>

Lisanti, Nicola. 1979: *Dallo Stato borghese al governo della classe operaia. Gli avvenimenti, le idee e le interpretazioni della Comune di Parigi del 1871*, Torino, Paravia. <9>

Lissagaray, Prosper-Olivier. 1876: *Histoire de la Commune de 1871*, Bruxelles, Librairie contemporaine de H. Kistémaeckers. 1962: trad. ital. [*Storia della Comune*] di Serenella Procacci e Maria Teresa Luciani, intr. di Ernesto Ragionieri, Roma, Editori Riuniti. <9>

Locke, John. 1690: *Two Treatises of Government*, London, Awnsham Churchill. 1992: ediz. ital. [*Trattato sul governo (1974)*] a cura di Lia Formigari, Roma, Editori Riuniti. <3>

Losurdo, Domenico. 2009: *Marx e il bilancio storico del Novecento*, Napoli, La Scuola di Pitagora. <12>

Löw, Konrad. 1999: *Das Rotbuch der kommunistischen Ideologie. Marx & Engels – Die Väter des Terrors*, München, Langen Müller. <1>

Id. 2001: *Marx und Marxismus. Eine deutsche Schizophrenie*, München, Olzog. <1>

Luxemburg, Rosa. 1913: *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Berlin, Buchhandlung Vorwärts. 1980: trad. ital. [*L'accumulazione del capitale. Contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo*] di Bruno Maffi, intr. di Paul M. Sweezy, Torino, Einaudi. <11>

Ead. 1918: *Parteitag der Unabhängigen SP*, «Die Rote Fahne», 29 nov. <11>

Ead. 1919: *Rede zum Programm. Gehalten auf dem Gründungsparteitag der Kommunistischen Partei Deutschlands (Spartakusbund) am 29-31. Dezember 1918 zu Berlin*, Berlin, Verlag "Rote Fahne". 1975: trad. ital. [*Discorso sul programma*] di Luciano

Amodio; in Ead. 1975: 651-61. <11>

Ead. 1975: *Scritti scelti*, a cura di Luciano Amodio, Torino, Einaudi. <11>

Macdonald, Bradley J. 2006: *Performing Marx. Contemporary negotiations of a living tradition*, Albany, N.Y., State University of New York Press. <12>

MacLeod, Christine. 1979: *Marxism after Marx. An introduction*, London, Basingstoke Macmillan. <11>

Ead. 2007: *Heroes of invention. Technology, liberalism and British identity 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press. <7>

Maenchen-Helfen, Otto / Nikolajevsky, Boris. 1933: *Karl und Jenny Marx. Ein Lebensweg*, Berlin, Verlag des Bücherkreises. <5>

Maesschalck, Edward de. 2005: *Marx in Brussel. 1845-1848*, Leuven, Davidsfonds. <5>

Mandel, Ernest. 1967. *La formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 jusqu'à la rédaction du "Capital". Étude génétique*, Paris, Maspero. 1973⁴: trad. ital. [*La formazione del pensiero economico di Marx. Dal 1843 alla redazione del "Capitale". Studio genetico (1969)*] di Aldo Salsano, Roma-Bari, Laterza. <7>

Id. 1991: *Kontroversen um "Das Kapital"*, Berlin, Dietz. <7>

Mantoux, Paul. 1959: *La révolution industrielle au 18. siècle. Essai sur les commencements de la grande industrie moderne en Angleterre*, Paris, Génin. 1999⁴: trad. ital. [*La rivoluzione industriale. Saggio sulle origini della grande industria moderna in Inghilterra (1971)*] di Paolo Galluzzi, pref. di Giorgio Mori, Roma, Editori Riuniti. <7>

Maruhn, Jürgen. 1982: *Die Kritik an der Stirnerschen Ideologie im Werk von Karl Marx und Friedrich Engels. Max Stirners Einziger als Dokument des kleinbürgerlichen Radikalismus*, Frankfurt/Main, R.G. Fischer. <5>

Marx, Karl. 1841: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*. 1980: ediz. ital. [*Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro. Con un'appendice*] in OME I (Karl Marx, *Opere* agosto 1835-marzo 1843, a cura di Mario Cingoli e Nicolao Merker): 19-103. <2>

Id. 1842: *Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung*, RZ, 10-14 luglio 1842. 1980: ediz. ital. [*L'articolo di fondo del n. 179 della "Kölnische Zeitung"*] in OME I: 184-205. <3>

Id. 1842a: *Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Erster Artikel. Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, RZ, 5-19 maggio 1842. 1980: ediz. ital. [*Le discussioni alla sesta Dieta renana. Secondo un renano. Primo articolo. Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla Dieta*] in OME I: 129-84. <3>

Id. 1842b: *Die Beilage zu Nr. 335 und 336 der Augsburger "Allgemeinen Zeitung" über die ständischen Ausschüsse in Preussen*, RZ, 11-31 dicembre 1842. 1980: ediz. ital. [*I supplementi ai nn. 335 e 336 della "Allgemeine Zeitung" di Augusta sui comitati dei ceti in Prussia*] in OME I: 298-314. <3>

Id. 1842c: *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, RZ, 9 agosto 1842. 1980: ediz. ital. [*Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*] in OME I: 206-14. <3>

Id. 1842d: *Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, RZ, 25 ottobre-3 novembre 1842. 1980: ediz. ital. [*Le discussioni alla sesta Dieta renana. Secondo un renano. Terzo articolo. Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*] in OME I: 222-64. <3>

Id. 1842e: *Der Kommunismus und die Augsburger "Allgemeine Zeitung"*, RZ, 16 ottobre 1842. 1980: ediz. ital. [*Il comunismo e la "Allgemeine Zeitung" di Augusta*] in OME I: 215-19. <3>

Id. 1843: *Bemerkungen über die neueste preussische Censurinstruction. Von einem Rheinländer*, in *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, I, Zürich-Winterthur. 1980: ediz. ital. [*Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*] in OME I: 105-28. <3>

Id. 1843a: *Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel*, RZ, 15-20 gennaio 1843. 1980: ediz. ital. [*Giustificazione di ††, corrispondente dalla Mosella*] in OME I: 344-75. <3>

Id. 1843b: *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (§§ 261-313). 1976: ediz. ital.

[*Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*] in OME III: 3-143. <3>

Id. 1844: *Zur Judenfrage*, DFJ, fasc. 1-2, Paris, 1844. 1976: ediz. ital. [*Sulla questione ebraica*] in OME III: 158-89. <4>

Id. 1844a: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, DFJ, fasc. 1-2, Paris, 1844. 1976: ediz. ital. [*Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*] in OME III: 190-204. <4>

Id. 1844b: *Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen"*, «Vorwärts!», n. 63, 7-10 agosto 1844. 1976: ediz. ital. [*Glosse critiche in margine all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano"*] in OME III: 206-24. <4>

Id. 1844c: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. 1976: ediz. ital. [*Manoscritti economico-filosofici del 1844*] in OME III: 249-376. <4, 9>

Id. 1845: *Thesen über Feuerbach*. 1972: ediz. ital. [*Tesi su Feuerbach*] in OME V (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere 1845-1846*, a cura di Fausto Codino): 3-5. <5>

Id. 1847: *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, Paris-Bruxelles, A. Frank/C.G. Vogler. 1973: ediz. ital. [*Miseria della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria" di Proudhon*] in OME VI: 105-225. <5, 9>

Id. 1848: *Die Freiheit der Beratungen in Berlin*, NRZ, 17 sett. 1848. 1974: ediz. ital. [*La libertà delle consultazioni a Berlino*] in OME VII (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere marzo-novembre 1848*, a cura di Fausto Codino): 450-52. <6>

Id. 1848a: *Antwort Friedrich Wilhelms IV. an die Deputation der Bürgerwehr*, NRZ, 20 ott. 1848. 1974: ediz. ital. [*Risposta di Federico Guglielmo IV alla delegazione della guardia civica*] in OME VII: 490-91. <6>

Id. 1849: *Prozess des Kreis-Ausschusses der rheinischen Demokraten*, NRZ, 25-27 febbr. 1849. 1976: ediz. ital. [*Il processo contro il comitato distrettuale renano dei democratici*] in OME VIII (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere novembre 1848-marzo 1849*, a cura di Fausto Codino): 325-42. <6>

Id. 1849a: *Lohnarbeit und Kapital*, NRZ, 5-8 e 11 apr. 1849. 1984: ediz. ital. [*Lavoro salariato e capitale*] in OME IX (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere marzo-agosto 1849*): 203-35. <6>

Id. 1850: *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, NRZP, fasc. I-III e V-VI, London-Hamburg-New York, 1850. 1977: ediz. ital. [*Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*] in OME X: 41-145. <6, 9>

Id. 1852: *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, "Die Revolution", fasc. I, New York, 1852. 1982: ediz. ital. [*Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*] in OME XI: 105-205. <6, 9>

Id. 1852a: *The Chartists*, NYDT, 25 ag. 1852. 1982: ediz. ital. [*I cartisti*] in OME XI: 343-45. <9>

Id. 1853: *The future results of British rule in India*, NYDT, 8 ag. 1853. 1978: ediz. ital. [*I risultati futuri della dominazione britannica in India*] in OME XII: 223-29. <13>

Id. 1853a: *Revolution in Cina and in Europe*, NYDT, 14 giu. 1853. 1978: ediz. ital. [*Rivoluzione in Cina e in Europa*] in OME XII: 97-104. <13>

Id. 1854: *Der Ritter vom edelmüthigen Bewusstsein*, New York (s.e.). 1978: ediz. ital. [*Il cavaliere dalla nobile coscienza*] in OME XII: 497-524. <6>

Id. 1857: *Einleitung*. 1986: ediz. ital. [*Introduzione ai "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica"*] in OME XXIX (*Scritti economici di Karl Marx, luglio 1857-febbraio 1858*, a cura di Nicolao Merker): 15-44. <10, 13>

Id. 1857-58: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. 1986: ediz. ital. [*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*] in OME XXIX: 45-557; e OME XXX (*Scritti economici di Karl Marx, marzo 1858-marzo 1859*, a cura di Nicolao Merker): 3-284. <7>

Id. 1858: *History of opium trade*, NYDT, 20-25 set. 1858. 1983: ediz. ital. [*Storia del commercio dell'oppio*] in OME XVI (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere agosto 1858-febbraio 1860*, a cura di Lia Formigari): 512-27. <13>

Id. 1859: *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft*, Berlin, Duncker. 1986: ediz. ital. [*Per la critica dell'economia politica. Primo fascicolo*] in OME XXX: 295-452. <3, 5, 7, 13>

Id. 1860: *Herr Vogt*, London, Petsch & Co. 1986: ediz. ital. [Signor Vogt] in OME XVII (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere ottobre 1859-dicembre 1860*, a cura di Silvana Borutti): 23-332. <8>

Id. 1862-63: *Theorien über den Mehrwert*. 1979: ediz. ital. [Teorie sul plusvalore] in OME XXXIV-XXXVI (*Scritti economici di Marx. Teorie sul plusvalore*, a cura di Cristina Pennavaja, 3 voll.). <10>

Id. 1864: *Inaugural Address of the Working Men's International Association*, «The Bee-Hive Newspaper», 5 nov. 1864. 1987: ediz. ital. [Indirizzo inaugurale dell'Associazione internazionale degli operai] in OME XX (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere settembre 1864-luglio 1868*, a cura di Gian Mario Bravo): 5-13. <8>

Id. 1864a: *Provisional Rules of the Working Men's International Association*, «The Bee-Hive Newspaper», 12 nov. 1864. 1987: ediz. ital. [Statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai] in OME XX: 14-17. <8>

Id. 1866: *Instructions for the delegates of the Provisional General Council* (scritte nell'agosto 1866), «The International Courier», 20 febr. 1867. 1987: ediz. ital. [Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio. Le singole questioni] in OME XX: 189-99. <8>

Id. 1867: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg, Meissner. 1989: ediz. ital. [Il capitale. Critica dell'economia politica, I: Il processo di produzione del capitale] a cura di Delio Cantimori, Roma, Editori Riuniti. <7, 8, 10, 13>

Id. 1870: *The General Council of the International Workingmen's Association on the war*, London (volantino). 1948: trad. ital. [Primo Indirizzo del Consiglio generale sulla guerra franco-prussiana] di Palmiro Togliatti; in Marx/Engels 1948: 143-47. <9>

Id. 1870a: *Second address of the General Council of the International Workingmen's Association on the war*, London (volantino). 1948: trad. ital. [Secondo Indirizzo del Consiglio generale sulla guerra franco-prussiana] di Palmiro Togliatti, in Marx/Engels 1948: 148-56. <9>

Id. 1871: *The civil war in France. Address of the General Council of the International Workingmen's Association*, London, Truelove. 1966: ediz. ital. [Da "La guerra civile in Francia"] in OS: 887-932. <9>

Id. 1873: *Poscritto* alla seconda edizione del primo libro del *Capitale*. 1989: ediz. ital. in Marx 1867/1989: 37-45. <10>

Id. 1875: *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*. 1891: pubblicate da Engels con il titolo *Kritik des Gothaer Programms*, NZ, IX/1, 1890-91: 561 sgg. 1966: ediz. ital. [*Critica al programma di Gotha*] in OS: 951-75. <9, 13>

Id. 1878-79: *Interview with Karl Marx* (1878), «Chicago Tribune», 5 genn. 1879. <10>

Id. 1879-80: *Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"*, MEW XIX: 351-83. <10>

Id. 1881: [*Abbozzi preliminari alla lettera a Vera Zasulic*], in Marx/Engels 1960: 237-44. <10>

Id. 1885: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, II: *Der Circulationsprozess des Kapitals*, a cura di Friedrich Engels, Hamburg, Meissner. 1989: ediz. ital. [*Il capitale. Critica dell'economia politica*, II: *Il processo di circolazione del capitale*] a cura di Raniero Panzieri, Roma, Editori Riuniti. <10>

Id. 1894: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, III: *Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, a cura di Friedrich Engels, Hamburg, Meissner. 1989: ediz. ital. [*Il capitale. Critica dell'economia politica*, III: *Il processo complessivo della produzione capitalistica*], a cura di Maria Luisa Boggeri, Roma, Editori Riuniti. <10, 13>

Id. 1972: *The ethnological notebooks of Karl Marx (studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)*, a cura di Lawrence Krader, Assen, Van Gorcum. <10>

Id. 1974: *Mathematische Manuskripte*, a cura di Wolfgang Endemann, Kronberg/Taunus, Scriptor. 2005: ediz. ital. [*Manoscritti matematici*] a cura di Augusto Ponzio, Milano, Spirali. <10>

Id. 1987: *La questione ebraica*, Guida alla lettura a cura di Graziella Pisanò, Roma, Editori Riuniti. <4>

Marx, Karl / Engels, Friedrich. 1845: *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*, Frankfurt/Main, Literarische Anstalt. 1972: ediz. ital. [*La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*] in OME IV (Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere 1844-1845*, a

cura di Alberto Scarponi): 3-234. <5>

Id. 1846: *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. 1972: ediz. ital. [*L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*] in OME V: 7-574. <5, 7, 9, 10, 13>

Id. 1848: (anonimo) *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Burghard. 1973: ediz. ital. [*Manifesto del partito comunista*] in OME VI: 483-518. <6, 9, 10, 13>

Id. 1850: *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850*. 1977: ediz. ital. [*Indirizzo del Comitato centrale alla Lega del marzo 1850*] in OME X: 277-88. <8>

Id. 1850a: *Revue*, NRZP, n. 2, genn.-febb. 1850. 1977: ediz. ital. [*Rassegna (gennaio-febbraio 1850)*] in OME X: 257-69. <13>

Id. 1850b: *Revue*, NRZP, n. 5-6, mag.-ott. 1850. 1977: ediz. ital. [*Rassegna (maggio-ottobre 1850)*] in OME X: 500-44. <6>

Id. 1882: *Prefazione* [all'edizione russa del 1882 del "Manifesto"]. 1975: ediz. ital. in OME VI: 662-63. <10>

Id. 1948: *Il Partito e l'Internazionale*, a cura di Palmiro Togliatti, Roma, Edizioni Rinascita. <9>

Id. 1953: *Carteggio Marx-Engels*, Roma, Edizioni Rinascita, 1950-53, 6 voll., VI: (1870-1883), a cura di Emma Cantimori Mezzomonti. <10>

Id. 1960: *India Cina Russia*, a cura di Bruno Maffi, Milano, Il Saggiatore. <10, 13>

Id. 1973: *La guerra civile negli Stati Uniti*, a cura di Raffaele Rinaldi, Milano, Feltrinelli. <10>

Id. 1986: *La Sacra famiglia*, Guida alla lettura a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <5>

Id. 1986a: *La concezione materialistica della storia*, Guida alla lettura a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <5, 7>

Marx-Engels-Lenin-Institut. 1934: *Karl Marx. Chronik seines Lebens in Einzeldaten*, zusammengestellt vom Marx-Engels-Lenin-Institut, Moskau, Marx-Engels Verlag. <1>

Massiczek, Albert. 1968: *Der menschliche Mensch. Karl Marx' jüdischer Humanismus*, Wien-Frankfurt/Main-Zürich, Europa-Verlag. <1>

Mayer, Gustav. 1934: *Friedrich Engels. Eine Biographie*, Haag, Nijhoff, 2 voll. (I: *Friedrich Engels in seiner Frühzeit*, II: *Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa*). 1936: trad. ingl. [*Friedrich Engels. A biography*] London, Chapman & Hall. 1977²: trad. ital. [*Friedrich Engels. La vita e l'opera* (1969)] di Angelo Cagnacci, Torino, Einaudi. <1>

McLellan, David. 1973: *Karl Marx. His life and thought*, London, Macmillan. 1983: trad. ital. [*Karl Marx. La sua vita e il suo pensiero*] di Robert Long, Milano, Cde. <1>

Id. 1978: *Friedrich Engels*, New York, Penguin. <1>

Id. 1978a: *La concezione materialistica della storia*, in AA.VV. 1978-82, I: 35-55. <7>

Id. 2007⁴: *Marxism after Marx. An introduction* (1979), New York, Palgrave Macmillan. <12>

MEGA 1 = Karl Marx / Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe*, a cura del Marx-Engels-Institut, Mosca, 1927-35; rist. Glashütten i. Taunus, Auvermann, 1970 sgg. <1>

MEGA 2 = Karl Marx / Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe*, a cura dell'Istituto per il marxismo-leninismo presso il Comitato centrale del Partito comunista dell'Unione Sovietica e dell'Istituto per il marxismo-leninismo presso il Comitato centrale del SED, Berlin/DDR, Dietz, 1975 sgg. <1>

Mehring, Franz. 1897: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Stuttgart, Dietz, 1897-98. 1974³: trad. ital. [*Storia della socialdemocrazia tedesca* (1961)] di Mazzino Montinari, Roma, Editori Riuniti, 3 voll. <3, 9>

Id. 1902 (a cura di): *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, Stuttgart, Dietz, 4 voll. <1, 2>

Id. 1918: *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, Leipzig, Leipziger Buchdruckerei. 1976²: trad. ital. [*Vita di Marx* (1966)] di Fausto

Codino e Mario Alighiero Manacorda, intr. di Ernesto Ragionieri, Roma, Editori Riuniti. <1>

Melis, François. 2000 (a cura di): *“Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie”. Edition unbekannter Nummern, Flugblätter, Druckvarianten und Separatdrucke*, München, Saur. <6>

Meriggi, Maria Grazia. 1980: *La Comune di Parigi e il movimento rivoluzionario e socialista in Italia (1871-1885)*, Milano, La Pietra. <9>

Merker, Nicolao. 1974: *Per una storiografia filosofica marxista*, in Merker 1974a: 13-47. <12>

Id. 1974a: *Marxismo e storia delle idee*, Roma, Editori Riuniti. <12>

Id. 1983: *La storiografia filosofica in Marx*, in AA.VV. 1983: 205-21. <12>

Id. 1986: *Introduzione*, in Marx/Engels 1986: 7-23. <5>

Id. 1986a: *Introduzione*, in Marx/Engels 1986a: 7-27. <5, 7>

Id. 1993²: *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar* (1990), Roma, Editori Riuniti. <2, 6, 9>

Id. 1996: *Il socialismo vietato. Miraggi e delusioni da Kautsky agli austromarxisti*, Roma-Bari, Laterza. <11>

Id. 1997: *Prefazione*, in Della Volpe 1997: I-XXII. <13>

Id. 1998: *Engels, la “rivoluzione di maggioranza” e la socialdemocrazia tedesca*, in AA.VV. 1998: 392-401. <11>

Id. 2001: *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti. <2>

Id. 2006: *Europa oltre i mari. Il mito della missione di civiltà*, Roma, Editori Riuniti. <7, 13>

Id. 2009: *Filosofie del populismo*, Roma-Bari, Laterza. <6>

MEW = Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke*, a cura dell'Istituto per il marxismo-leninismo presso il Comitato centrale del SED, Berlin/DDR, Dietz, 1957 sgg. <1, 10, 11>

Michel, Louise. 1898: *La Commune*, Paris, Stock. 1969: ediz. ital. [*La Comune*], intr. di Enzo Santarelli, Roma, Editori Riuniti. <9>

Moggach, Douglas. 2000 (a cura di): *The social question and the democratic revolution. Marx and the legacy of 1848*, Ottawa, University of Ottawa Press. <6>

Mondolfo, Rodolfo. 1912: *Il materialismo storico in Federico*

Engels, Genova, Formigginì. 1952: ristampa, Firenze, La Nuova Italia. <11>

Monz, Heinz. 1973: *Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk. Zugleich wesentlich erweiterte 2. Auflage des Buches "Karl Marx und Trier"*, Trier, Neu & Co. <2>

Id. 1995: *Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der hebräischen Bibel. Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation*, Baden-Baden, Nomos. <1>

Nikolajevsky, Boris / Maenchen-Helfen, Otto. 1936: *Karl Marx. Man and fighter*, London, Methuen & Co. 1976²: ediz. ital. [*Karl Marx. La vita e l'opera* (1969)] Torino, Einaudi. <1>

OBW = Otto Bauer, *Werkausgabe*, Wien, Europa-Verlag, 1975-80, 9 voll. <11>

OME = Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1972 sgg. <1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13>

Omura, Izumi. 2005 (a cura di): *Familie Marx privat. Die Foto- und Fragebogen-Alben von Marx' Töchtern Laura und Jenny. Eine kommentierte Faksimile-Edition*, con un saggio di Iring Fetscher, Berlin, Akademie-Verlag. <2>

OS = Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere scelte*, a cura di Luciano Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1966. <4, 5, 9, 13>

Peters, Ulrich. 1997: *Kommunismus und Anarchismus. Die Zeit der Ersten Internationale*, Köln, PapyRossa-Verlag. <8>

Petrucciani, Stefano. 1992 (a cura di): *Marx in America. Individui, etica, scelte razionali*, Roma, Editori Riuniti. <12>

Id. 2009: *Marx*, Roma, Carocci. <12>

Petry, Lothar. 1975: *Die erste Internationale in der Berliner Arbeiterbewegung*, Erlangen, Palm & Enke. <8>

Pilgrim, Volker Elis. 1990: *Adieu Marx. Gewalt und Ausbeutung im Hause des Wortführers*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt. <1>

Pisanò, Graziella. 1987: *Introduzione a Marx* 1987: VII-XXIX. <4>

Plechanov, Georgij Valentinovic'. 1895: *K voprosy o rasvitij monisticeskogo vzgliada na istoriju*. 1956: ediz. ted. [*Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung*] Berlin/DDR, Dietz. <11>

Raddatz, Fritz Joachim. 1975: *Karl Marx. Eine politische Biographie*, Hamburg, Hoffmann & Campe. <1>

Id. 1978 (a cura di): *Warum ich Marxist bin*, München, Kindler. <1>

Rattansi, Ali. 1989 (a cura di): *Ideology, method and Marx. Essays from economy and society*, London-New York, Routledge. <12>

Reichelt, Helmut. 2008: *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg, Vsa-Verlag. <12>

Rigby, Stephen Henry. 1992: *Engels and the formation of marxism. History, dialects and revolution*, Manchester, Manchester University Press. <11>

Id. 1998²: *Marxism and history. A critical introduction* (1987), Manchester, Manchester University Press. <12>

Rihs, Charles. 1955: *La Commune de Paris 1871. Sa structure et ses doctrines*, Genève, Droz. <9>

Rjazanov, David Borisovic'. 1973: *Karl Marx and Friedrich Engels. An introduction to their lives and work*, trad. ingl. di Joshua Kunitz, intr. di Dirk J. Struik, New York-London, Monthly Review Press (reprint dell'ediz. London, Martin Lawrence, 1927). <1>

Rossanda, Rossana. 2000 (a cura di): *Il Manifesto del Partito comunista. 150 anni dopo*, Roma, Manifestolibri. <6>

Rossiter, Clinton. 1960: *Marxism. The view from America*, New York, Harvester / Brace & World. <12>

Rubel, Maximilien. 1957: *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Rivière & Cie. 2001: trad. ital. [*Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni per una sociologia etica*] Milano, Cooperativa Colibrì. <1>

Id. 1983⁴: *Marx-Chronik. Daten zu Leben und Werk* (1968), München, Deutscher Taschenbuch Verlag. <1, 3, 11>

Rubin, Isaak Ilic'. 1972: *Essays on Marx's theory of value*, Detroit, Black & Red. 1976: trad. ital. [*Saggi sulla teoria del valore di Marx*] di Amedeo Vigorelli, pref. di Salvatore Veca, Milano, Feltrinelli. <7>

Ruge, Arnold. 1985: *Briefwechsel und Tagebücher aus den Jahren 1825-1847*, a cura di Paul Nerrlich, Aalen, Scientia (rist., con pref. di

Hans-Martin Sass, dell'ediz. Berlin 1886). <4>

Rühle, Otto. 1928: *Karl Marx. Leben und Werk*, Hellerau bei Dresden, Avalun-Verlag. <1>

Santucci, Antonio A. 2005: *Antonio Gramsci (1891-1937)*, a cura di Lelio La Porta, premessa di Eric J. Hobsbawm, con una nota di Joseph A. Buttigieg, Palermo, Sellerio. <11>

Schmidtgal, Harry. 1981: *Friedrich Engels' Manchester-Aufenthalt 1842-1844. Soziale Bewegungen und politische Diskussionen. Mit Auszügen aus Jakob Venedys England Buch (1845) und unbekannten Engels-Dokumenten*, Trier, Karl Marx-Haus. <4>

Schöncke, Manfred. 1993: *Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister. Lebenszeugnisse, Briefe, Dokumente*, Bonn, Pahl-Rugenstein. <2>

Schröter, Jens. 2006 (a cura di): *Media Marx. Ein Handbuch*, Bielefeld, Transcript-Verlag. <12>

Schwarzschild, Leopold. 1948: *The red Prussian. The life and legend of Karl Marx*, New York, Scribner's & Sons. <1>

Screpanti, Ernesto. 2007: *Comunismo libertario. Marx, Engels e l'economia politica della liberazione*, Roma, Manifestolibri. <12>

Shafer, David A. 2005: *The Paris Commune. French politics, culture and society at the crossroads of the revolutionary tradition and revolutionary socialism*, New York, Palgrave Macmillan. <9>

Shanin, Theodor. 1984 (a cura di): *Late Marx and the Russian road. Marx and "the peripheries of capitalism". A case*, London, Routledge & Paul. <10>

Sieferle, Rolf Peter. 2007: *Karl Marx zur Einführung*, Hamburg, Junius. <12>

Siemann, Wolfram. 1997: *Die deutsche Revolution von 1848/49*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <6>

Starr, Peter. 2006: *Commemorating trauma. The Paris Commune and its cultural aftermath*, New York, Fordham University Press. <9>

Steenson, Gary P. 1991: *After Marx, before Lenin. Marxism and socialist working class parties in Europe 1884-1914*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press. <13>

Steger, Manfred B. / Carver, Terrell. 1999 (a cura di): *Engels*

after Marx, Manchester, Manchester University Press. <11>

Strey, Joachim / Winkler, Gerhard. 1972: *Marx und Engels 1848/49. Die Politik und Taktik der "Neuen Rheinischen Zeitung" während der bürgerlich-demokratischen Revolution in Deutschland*, Berlin/DDR, Dietz. <6>

Ternes, Bernd. 2008: *Karl Marx. Eine Einführung*, Konstanz, Uvk-Verlags-Gesellschaft. <12>

Texier, Jacques. 1998: *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, Presses Universitaires de France. <13>

Thomas, Andreas Maria. 1993: *Das Ende des Mythos Sozialismus. Vom Scheitern der sozialistischen Politik und Theologie*, Frankfurt/Main-Wien, Lang. <1>

Thomson, Ernie. 2004: *The discovery of the materialist conception of history in the writings of the young Karl Marx*, Lewiston, N.Y., Edwin Mellen Press. <5>

Tuchscheerer, Walter. 1968: *Bevor "Das Kapital" entstand. Die Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit von 1843 bis 1858*, Berlin/DDR, Akademie-Verlag. 1980: trad. ital. [*Prima del "Capitale". La formazione del pensiero economico di Marx (1843-1858)*] di Lapo Berti, Firenze, La Nuova Italia. <7>

Uchida, Hiroshi. 2006 (a cura di): *Marx for the 21st century*, intr. di Terrell Carver, London-New York, Routledge. <12>

Ullmann, Hans-Peter. 1997: *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <9>

Uroeva, Anna Valentina. 1974: *La fortuna del "Capitale"*, a cura di Gian Mario Bravo, Roma, Editori Riuniti. <7>

Vilar, Pierre. 1978: *Marx e la storia*, in AA.VV. 1978-82, I: 57-90. <12>

Vollgraf, Carl-Erich. 1991 (a cura di): *Studien zum Werk von Karl Marx und Engels*, Hamburg, Argument-Verlag. <11>

Id. 2000 (a cura di): *Marx' Ökonomiekritik im "Kapital"*, Hamburg, Argument-Verlag. <7>

Id. 2006 (a cura di): *Die Journalisten Marx und Engels. Das Beispiel "Neue Rheinische Zeitung": Karl Marx als politischer Journalist, Marx als Wirtschaftsjournalist*, Hamburg, Argument-

Verlag. <6>

Id. 2006a (a cura di): *Neue Aspekte von Marx' Kapitalismus-Kritik*, Hamburg, Argument-Verlag. <7>

Id. 2006b (a cura di): *Die Marx-Engels-Werkausgaben in der UdSSR und DDR (1945-1968)*, Hamburg, Argument-Verlag. <1>

Id. 2006c (a cura di): *Karl Marx und die Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert*, Hamburg, Argument-Verlag. <12>

Vollgraf, Carl-Erich / Sperl, Richard / Hecker, Rolf. 1995 (a cura di): *Engel's Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des "Kapital"*, Hamburg, Argument-Verlag. <11>

Id. 1996 (a cura di): *Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx. Thesen zu Marx-materialistische Geschichtstheorie-ein Problemaufriss-geschichtliche Reflexion bei Marx*, Hamburg, Argument-Verlag. <11>

Id. 1997 (a cura di): *David Borisovic' Rjazanov und die erste MEGA*, Hamburg, Argument-Verlag. <1>

Vorländer, Karl. 1911: *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen, Mohr. 1975: trad. ital. [*Kant e Marx*] di Germana d'Alessio, dalla seconda ediz. (1926), in Agazzi 1975: 210-73. <11>

Vygotskij, Vitalij S. 1974: *Introduzione ai "Grundrisse" di Marx*, a cura di Cristina Pennavaja, Firenze, La Nuova Italia. <7>

Id. 1975: *Il pensiero economico di Marx*, trad. ital. di Valeria Borlone, Roma, Editori Riuniti. <7>

Wayand, Gerhard. 1991: *Marx und Engels zu archaischen Gesellschaften. Im Lichte der neueren Theorie-Diskussionen*, Koblenz, Fölbach. <10>

Weber, Petra. 1989: *Sozialismus als Kulturbewegung. Frühsozialistische Arbeiterbewegung und das Entstehen zweier feindlicher Brüder, Marxismus und Anarchismus*, Düsseldorf, Droste. <9>

Weiner, Robert. 1982: *Das Amerikabild von Karl Marx*, Bonn, Bouvier. <10>

Wheen, Francis. 1999: *Karl Marx*, London, Fourth Estate. 2000: trad. ital. [*Marx. Vita pubblica e privata*] di Anna Maria Sioli, Milano, Mondadori. <1>

Id. 2006: *Marx's "Das Kapital". A biography*, London, Atlantic.
2008: trad. ted. [*Karl Marx. "Das Kapital"*] di Kurt Neff, München,
Deutscher Taschenbuch-Verlag. <7>

Wolf, Dieter / Paragenings, Heinz. 2004: *Zur Konfusion des
Wertbegriffes. Beiträge zur "Kapital"-Diskussion*, Hamburg,
Argument-Verlag. <7>

Woodall, Ann M. 2005: *What price the poor? William Booth,
Karl Marx and the London residuum*, Aldershot, Ashgate Publ. <6>

Wurm, Emanuel. 1905: *General-Register des Inhalts der
Jahrgänge 1883 bis 1902 der "Neuen Zeit", bestehend in einem Autoren-
Verzeichnis und einem Sachregister nebst Stichwort-Anzeiger*,
Stuttgart, Singer. <11>

Zetterbaum, Max. 1903: *Zur materialistischen
Geschichtsauffassung*, NZ, XXI/2, 1903: 399 sgg., 498 sgg., 524 sgg.
<11>

Zimmermann, Ruth. 1984: *Jenny Marx und ihre Töchter. Frauen
im Schatten des Revolutionärs*, Freiburg i. Breisgau, Herder. <2>